SVMMA THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ:

De Beatitudine & actibus humanis, peccatis, legibus, gratia, iustificatione & merito.

Secundæ Partis Pars I.

Authore R. P. MARTINO BECANO, *Societatis* IESV *Theologo*, *in Academia Moguntina Professore ordinario.*

TOMVS SECVNDVS.

LVGDVNI,

Sumpt. IOANNIS-AMATI CANDY.

M. DC. XXXIX.

Ex legato Josephi Carpani I.V.D.

REVERENDISSIMO
ET ILLVSTRISSIMO PRINCIPI, AC D.D. IOANNI SVICARDO,
Sacræ Moguntinæ Sedis Archiepiſco-po, S. Romani Imperij per Germaniam Archicancellario, Principi Electori, Domino ſuo Clementiſſimo,

MARTINVS BECANVS.

VOLEBAM, Reuerendiſſime & Illuſtriſſime Princeps Elector, operis huius dedicatione, Tuæ Celſitudini ex animo gratulari: & ecce, cogor etiam valedicere. Nec mireris, ſi tam ſubitò ac inopinatò Inuictiſſimus Imperator MATTHIAS, in Auſtriam me vocat, vt in poſterum Viennæ, quæ S. Cæſareæ Majeſtatis domicilium eſt, id operis ac laboris ſuſcipiam, quo hactenus Moguntiæ, in Archiepiſcopali Tuæ C. Academia, complures annos perfunctus ſum. Negare id Cæſari, nefas eſt. Nec in plures menſes, ac ne

dies quidem profectio differenda. Ergo itineri iam accinctus, Reuerendissimæ, & Illustrissimæ C. V. gratulandi simul ac valedicendi studio, quâ par est reuerentia & obsequio, me sisto. Et gratulandi quidem non leues se offerunt causæ. Illa potissimum, quòd quæ Dei benignitas est, primo decennali susceptæ administrationis curriculo feliciter iam exacto, alterius initium, senili prudentia, vegeto corpore, integra valetudine ingressus es: & laborum tuorum, quos hactenus pro Ecclesiæ & Romani Imperij dignitate conseruanda ac propaganda subiisti, non exiguos fructus, toto penè Septentrione diffundi, quasi oculis coram intueris. Nolo sigillatim recensere, quæ id temporis à te gesta sunt. Erunt alij, qui in gratiam posteritatis id faciant. Erunt, inquam, qui præclara illa & Præsulis & Principis ornamenta, qui iustitiæ ac religionis zelum, qui pietatem, prudentiam, fortitudinem, liberalitatem, magnificentiam, qui labores pro vtraque Republica exantlatos, qui insignem complurium subditorum ad fidem Catholicam conuersionem, qui constantiam in Comitiis Pragensibus & Ratisbonensibus, & qui Electionem, inaugurationem, consecrationem Serenissimi & Inuictissimi Imperatoris MATHIÆ, ac eiusdem serenissimæ coniugis coronationem à te peractam: qui visendam illam augustissimæ Arcis structuram: qui alia denique,

decennali

decennali illo curriculo, egregiè perpetrata facinora æternitati conſecrabunt. Ingentia vero beneficia Collegiis ac Domibus Societatis noſtræ, Moguntiæ, Heiligenſtadij, Erfurti, Aſchaffenburgi, & alibi præſtita, noſtri homines nunquam apud ſe intermori patientur. Mihi abundè ſat eſt, ſi ea, quæ publicè laudem merentur, priuato quaſi gratulandi ſtudio, non fusè perſequi, ſed ſummatim repetere iam liceat, vt ex grata eorum recordatione, animus C. Veſtræ, inter tot moleſtias & occupationes, nouo ſubinde gaudio perfundatur. Et ſic finio ac valedico, Deúmque precor, vt Reuerendiſsimam & Illuſtriſsimam C. V. eadem protectione ac clementia, deinceps pro Eccleſiæ & Imperij propagatione conſeruet incolumem, quâ hactenus conſeruare dignatus eſt. Vale ac viue, Reuerendiſsime & Illuſtriſsime Princeps, & Clienti Tuo, ad Imperatorem proficiſcenti, ſpiritualem benedictionem confertim impertire. Scripſi Moguntiæ, obtuli Aſchaffenburgi, Anno 1614.

Reuerendiſsimæ & Illuſtriſsimæ C. V.

Seruus in Chriſto MARTINVS BECANVS
Societatis IESV.

BENEVOLO LECTORI.

Hanc ſecundam partem Theologiæ Scholaſticæ, ſecutus exemplum D. Thomæ, diſtribui in duos Tomos. Et iam quidem priorem do, in quo agitur de Beatitudine & Actibus humanis, de Libero arbitrio, de Peccatis, de Legibus, de Gratia, Iuſtificatione, & Merito bonorum operum: aliàs, ſi Deo viſum erit daturus poſteriorem, in quo agetur de tribus virtutibus Theologicis, Fide, Spe & Charitate, itémque de quatuor Cardinalibus, Prudentia, Iuſtitia, Fortitudine, & Temperantia. Vale & fruere.

Approbatio R. P. Prouincialis in Prouincia Rhenana.

HANC Secundam Partem Theologiæ Scholasticæ, P. MARTINI BICANI, à deputatis ad id Theologis lectam & approbatam: Ego quoque Henricus Scherenus, Societatis IESV apud Rhenum Prouincialis approbo, & concessa mihi potestate ab admodum R.P.N. Claudio Aquauiua, Societatis nostræ Præposito Generali, typis mandari permitto. Moguntiæ, Anno 1614.

INDEX QVÆSTIONVM,

De Beatitudine.

De libero arbitrio.

De peccatis.

De diuisione peccatum.

De subiecto peccati.

5 Quando

De lege communi.

De lege æterna.

De lege naturali.

De lege diuina veteri, seu Mosaïca.

De lege noua, seu Euangelica.

constet

De consuetudine.

De gratia.

De iustificatione ex sententia Caluinistarum.

11 An

De iustificatione ex sententia Catholicorum.

De merito bonorum operum secundùm Caluinistas.

De merito secundùm Catholicos.

SECVNDA PARS THEOLOGIÆ Scholasticæ R.P. MARTINI BECANI, Societatis IESV, Theologi, & Professoris ordinarij.

IN prima parte actum est de Deo sub triplici consideratione. 1. quatenus est vnus in essentia. 2. quatenus est trinus in personis. 3. quatenus est creator, seu causa efficiens creaturarum. In hac secunda parte agendum est de Deo sub alia quadam consideratione, nempe quatenus est finis vltimus, seu suprema beatitudo, ad quam conditi sumus: itémque de mediis, quibus finem illum assequimur. Et de impedimentis, quibus à consecutione eiusdem finis retardamur. Huiusmodi media & impedimenta sunt actus humani, qui à libero hominis arbitrio procedunt. Et quidem media, quibus ad beatitudinem perueniemus, sunt actus boni, seu actus virtutum, in quibus exercendis dirigimur per Legem, & iuuamur per gratiam. Impedimenta, quæ à beatitudine nos auocant, sunt actus mali, seu peccata, in quibus exercendis, deficimus à Lege, & gratiam oblatam respuimus. De his omnibus agendum est hoc ordine.

1 De beatitudine, & actibus humanis.
2 De Peccatis.
3 De Legibus.
4 De Gratia, Iustificatione, & Merito.

I. TRA

I. TRACTATVS
DE BEATITVDINE, ET ACTIBVS HVMANIS.

DICAM 1. De beatitudine animæ, quæ nobis communis eſt cum Chriſto & ſanctis Angelis. 2. De libero arbitrio, à quo pendent actus humani. 3. De ipſis actibus humanis, tam internis, quàm externis. 4. De bonitate actuum internorum. 5. De malitia eorumdem. 6. de bonitate & malitia externorum. Erunt igitur ſex capita.

CAPVT I.

De Beatitudine.

QVæritur 1. quid & quotuplex ſit beatitudo. 2. an beatitudo obiectiua conſiſtat in ſolo Deo. 3. an beatitudo formalis conſiſtat in clara viſione Dei, quam beatificam appellamus. 4. quo ſenſu viſio beatifica ſit formalis beatitudo. 5. an viſio beatifica ſit notitia ſpeculatiua, an practica. 9. an ſit notitia complexa, an incomplexa. 7. an beatus poſſit ceſſare à viſione beatifica. 8. an durante viſione, poſſit ceſſare ab amore Dei. 9. an ſola viſio faciat beatum impeccabilem. 10. an homo habeat naturalem appetitum innatum ad beatitudinem, ſeu claram Dei viſionem. 11. an

habeat naturalem appetitum elicitum. 12. an aliquæ animæ iam adeptæ ſint beatitudinem. 13. an ſint futuræ beatiores, reſumptis corporibus. Aliæ quæſtiones, quæ hîc diſputari poterant, in prima parte, Tract. 1. c. 9. diſputatæ ſunt.

I. QVÆSTIO.

Quid & quotuplex ſit Beatitudo?

1. PRima Concluſio. Beatitudo eſt ſummum bonum hominis, quo obtento, appetitus ſatiatur & quieſcit. Ita D. Thomas q. 1. art. 5. & q. 3. art. 1. & 2. Et probatur, quia beatitudo opponitur miſeriæ. Ergo perfecta beatitudo, de qua ſola hîc agimus, excludit omnem miſeriam & defectum. At ſi non eſſet ſummum bonum, non excluderet omnem defectum boni, quia omne bonum, quod eſt infra ſummum bonum, habet in ſe defectum alicuius boni, ac proinde non poteſt perfectè ſatiare appetitum. Nam appetitus non ſatiatur vllo bono, extra quod reſtat maius bonum deſiderandum.

2. Hinc ſequitur, beatitudinem & finem vltimum eſſe idem ſecundùm rem. Nam beatitudo eſt ſummum bonum, quo obtento, quieſcit appetitus: Ergo non ordinatur ad aliud bonum, ſed omnia ad ipſum: Ergo eſt vltimus finis. Dixi, *ſecundùm rem*, quia beatitudo & vltimus finis differunt ratione. Nam beatitudo nihil aliud dicit, quàm complementum ſeu perfectionem totius boni. Finis importat præterea rationem cauſæ, à qua abſtrahit beatitudo. Vnde Deus propriè dicitur habere beatitudinem, non tamen vltimum finem. Hæc enim vera eſt, *Deus eſt ſibi ſummum bonum, ſeu beatitudo.* Hæc falſa, *Deus eſt ſibi finis vltimus, ſeu cauſa finalis.* Tametſi hæc vera ſit; *Deus eſt nobis finis vltimus*, ſicut & ſummum bonum.

3. Secun

3 Secunda Conclusio. Beatitudo diuiditur in obiectiuam & formalem. Ita D. Thomas q.3.art.1. Obiectiua est bonum illud, cuius possessione beati efficimur. Formalis est ipsa possessio illius boni. Simili modo diuidi solet Finis vltimus in eum, qui dicitur *Finis qui*, & in eum, qui dicitur *Finis quo*. Prior est res ipsa, quæ possidetur: posterior, est possessio illius rei, Vide D. Thomam ibidem.

Quæres, vtra magis mereatur nomen Beatitudinis, obiectiua an formalis? Respondeo, formalis: Nam magis propriè reddimur beati ipso vsu seu possessione rei, quàm ipsa re. Ab vsu enim, formaliter & intrinsecè dicimur beati: à re autem obiectiuè tantùm & extrinsecè. Constat autem, formalem denominationem magis propriam esse, quàm extrinsecam, vt patet in simili exemplo. Nam animal magis propriè denominatur sanum, quàm medicina, quia animal formaliter & intrinsecè sanum est: Medicina causaliter tantùm, & extrinsecè. Hinc fit, vt beatitudo formalis à Theologis vocetur vera & essentialis beatitudo, cùm altera sit potiùs obiectum beatitudinis.

II. QVÆSTIO.

An Beatitudo obiectiua consistat in solo Deo.

1. SEnsus est, quodnam sit illud bonum, cuius possessione beati efficimur? Antiqui Philosophi sic proponunt. Quodnam sit summum bonum? Theologi ferè sic, Quodnam sit obiectum formalis beatitudinis? De hac re disputat D. Thom. 1.2. per octo articulos.

2. Prima Conclusio, illud bonum, cuius possessione perfectè efficimur beati, nec sunt diuitiæ, nec honores, nec voluptates, nec vllum bonum creatum. Patet

ex

ex dictis, quia illud bonum debet esse tale quod perfectè satiet appetitum nostrum, & excludat omnem defectum ad miseriam: At nullum bonú creatum est tale, quia omne bonum creatum est finitum, cum defectu vlterioris boni, quo appetitus satiari non potest.

3 Dices, Illud bonum satiat appetitum, in quo appetitus quiescit (sed in delectatione animi quiescit) ideo enim delectatio vocatur quies animę: Ergo delectatio satiat appetitum. At delectatio est bonum creatum: Ergo aliquod bonum creatum satiat appetitum. Respondeo. Nos hîc agimus de beatitudine obiectiua. Vnde Maior propositio sic debet intelligi. Illud bonum satiat appetitum, in quo tanquam in obiecto, quiescit appetitus. Et hoc sensu vera est, sed Minor falsa, Nam appetitus non quiescit in delectatione, tanquam in obiecto, sed tanquam in propria sua actione.

4 Dices 2. Illa delectatio est quoddam bonum & appetibile. Ergo potest esse obiectum voluntatis: Ergo voluntas potest in ea quiescere, tanquam in obiecto. Respondeo. Negatur posterior consequentia. Nam illa delectatio potest quidem esse obiectum voluntatis, cum sit quoddam bonum, non tamen potest satiare voluntatem cùm sit bonum finitum, quo aliud maius dari potest.

5 Secunda Conclusio. Solus Deus est illud summum bonum, quod perfectè beatos nos efficit. Nam solus ipse perfectè satiat appetitum nostrum, iuxta illud Psal. 16. 15. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Et Ps. 102. 5. *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Vnde August. li. 1. Confess. c. 1. ait, *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

6 Dices, appetitus noster finitus est: Ergo finito bono satiari potest. Respondeo. Intrinsecè finitus est quoad suam entitatem: extrinsecè seu terminatiuè infini

infinitus, quoad obiectum. Hinc fit, vt intrinsecè satiari possit per actionem finitam: extrinsecè, non nisi per obiectum infinitum. Nota, voluntatem, qui est appetitus intellectiuus, de quo sermo est, proportionatam esse intellectui. Cùm ergo proponit intellectus voluntati aliquod bonum finitum, simul etiam ostendit aliquem defectum bonitatis in illo bono, ac proinde, superesse aliquod maius appetendum. Vnde fit, vt voluntas non solùm appetat bonum illud finitum, sed multò magis aliud illud, quod maius est.

QVÆSTIO. III.
An beatitudo formalis consistat in clara visione Dei.

1 Dictum est, Deum esse illud summum bonum cuius possessione beati efficimur. Nunc quæritur in quo consistat possessio illius boni? Sunt autem tres actus, de quibus dubitari potest. 1. visio beatifica. 2. amor beatificus. 3. gaudium beatificum. Igitur D. Thomas putat consistere in visione: Scotus in amore: Aureolus in gaudio: Bonauentura in omnibus simul. Nota, beatitudinem formalem dupliciter spectari posse. 1. quoad perfectum & integrum suum statum. 2. præcisè, quoad naturam & essentiam suam. Priori modo, consistit in omnibus. Posteriori, in sola visione. Vtrumque explicandum est.

2. Prima Conclusio. Formalis beatitudo, quoad perfectum & integrum suum statum, includit tres actus, visionem Dei, amorem & gaudium. Ratio est, quia si vel vnus illorum abesset, iam beatitudo non esset in suo statu connaturali. Ac primò, visio abesse non potest, vt omnes fatentur. Nam Scriptura potissimum describit beatitudinem per visionem, vt 1. Cor. 13. 12.

Videmus

Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Et 1. Ioan. 3. & 2. *Similes ei erimus quoniam videbimus eum, sicuti est.* Eòdem spectat promissio Dei ad Mosen facta. Exodi 33. 19. *Ego ostendam tibi omne bonum*, id est, post hanc vitam ostendam tibi meipsum, in quo continetur omne bonum. Ostendam autem per claram visionem. Nam in hac vita *non poteris videre faciem meam: Non enim videbit me homo, & viuet.* Et infrà, *Posteriora mea videbis: faciem autem meam videre non poteris.* Secundò nec amor potest abesse, quia necessariò oritur ex visione, Tertiò, nec gaudium, quia necessariò oritur ex vtroque. Et est quasi complementum beatitudinis, de quo Matth. 25. 21. *Intra in gaudium Domini tui.* Et Ioan. 16. 22. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Iuxta hanc conclusionem intelligendus est Boëtius, cùm ait, *Beatitudinem esse statum bonorum omnium aggregatione perfectum.*

3 Nota, hos tres actus dupliciter spectari posse. 1. vt versantur circa Deum absolutè, quatenus in se bonus & perfectus est. 2. vt versantur circa Deum, quatenus est bonum nostrum; seu obiectum nostræ beatitudinis. V. G. Visio spectatur 1. vt est clara cognitio Dei 2. vt est comprehensio seu possessio summi boni nostri. Eodem modo duplex est amor Dei. Vnus beneuolentiæ, quo amamus Deum, quatenus in se bonus est: alter concupiscentiæ, quo amamus Deum quatenus nobis bonus est. Similiter duplex gaudium, Vnum, quo gaudemus ipsum Deum possidere infinitum bonum: alterum, quo gaudemus, nos possidere Deum, tanquam bonum nostrum. Hîc agitur de istis actibus posteriori modo consideratis. Et quidem amor ac gaudium, si posteriori modo spectentur, pertinent ad Virtutem spei: si priori, ad virtutem charitatis: Vide infrà Tract. 5.

4 Secun

4 Secunda Conclusio. Formalis beatitudo, quoad naturam & essentiam suam, consistit in sola visione beatifica, vt docet D. Thomas. Ratio est, quia beatitudo formalis præcisè & essentialiter, nihil aliud est, quàm consecutio & possessio summi boni, vt constat partim ex definitione ipsius superiùs assignata, partim ex illo Matth. 25. 4. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum.* Et Lucæ 10. 25. *Quid faciendo vitam æternam possidebo?* Et 1. Cor. 15. 50. *Caro & sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Et 1. Cor. 9. 24. *Sic currite, vt comprehendatis.* At sola visio habet rationem consecutionis & possessionis, non autem amor & gaudium: Ergo sola visio est beatitudo formalis. Minor probatur, quia amor, vt amor, ex se indifferens est ad bonum possessum, & non possessum, & æquè versatur circa bonū absens, quàm præsens. Ergo amor, vt amor, non potest esse possessio summi boni. Confirmatur 1. quia amare diuitias, non est possidere diuitias: Ergo similiter, amare Deum, non est possidere Deum. 2. quia iuxta veriorem sententiam, amor viæ, & amor patriæ sunt eiusdem speciei: sed amor viæ non est possessio summi boni, vt per se patet. Ergo nec amor patriæ. Multo minùs gaudium; quia gaudium supponit possessionem summi boni. Nam ex eo, quòd beati Deum possident, percipiunt gaudium & delectationem: Ergo gaudium non est ipsa possessio: Si igitur nec amor, nec gaudium, certè visio est.

5. Dices 1. Sicut amor, vt amor, non est possessio rei amatæ, ita visio, vt visio, non est possessio rei visæ, sed tantùm cognitio ipsius: Ergo sicut amor non est beatitudo formalis, ita nec visio. Et confirmatur, quia videre diuitias, non est possidere diuitias: Ergo similiter videre Deum, non est possidere Deum. Respondeo. Si generatim loquamur, verum est, quòd visio, vt visio

non ſit poſſeſſio. Habent enim diſtinctas rationes formales. Nam viſio vt ſic, ſolùm dicit claram cognitionem obiecti viſi. Poſſeſſio autem ſignificat habere & tenere obiectum, eo modo, quo natum eſt haberi & teneri. Iam verò, quia Deus non aliter poteſt à nobis haberi & teneri, quam per viſionem, ideo fit vt viſio ſortiatur nomen & officium poſſeſſionis, reſpectu Dei. Vnde idem actus ſecundùm rem, habet duas rationes formales diſtinctas: vnam claræ viſionis, alterã poſſeſſionis.

6. Dices 2. Idem dici poſſet de amore. Reſpondeo. Non poteſt, quia amor pertinet ad appetitum, viſio ad intellectum: At appetitus, vt ſic, nunquam comprehendit aut poſſidet ſuum obiectum appetibile. 1. quia non trahit obiectum ad amantem, ſed potiùs tendit in obiectum. 2. quia nullum eſt appetibile, quin aptum ſit alio modo teneri & poſſideri, quàm ab appetitu. Intellectus autem & ſenſus, non ſolùm ſunt cognoſcitiui, ſed etiam apprehenſiui ſuorum obiectorum. Et quia multa obiecta ſunt, quæ aliter teneri & poſſideri non poſſunt, quàm per cognitionem, ideo fit, vt cognitio, in tali caſu, ſortiatur nomen & rationem poſſeſſionis. V. G. Lumen non poteſt aliter à nobis poſſideri, niſi per viſum, nec odor, niſi per olfactum, nec ſapor, niſi per guſtum, nec ſonus, niſi per auditum. Ita nec Deus, niſi per claram viſionem. At nullum exemplum adferri poteſt, in quo res aliqua poſſideatur per appetitum; & ideo appetitui ſemper coniuncta eſt alia potentia, cuius ſit tenere & poſſidere obiectum volitum ſeu amatum.

7. Dices 3. Summum bonum debet eſſe vltimum bonum: ſed viſio Dei non eſt vltimum bonum, quia ordinatur ad amorem Dei. Vnde D. Anſelmus lib. 2. Cur Deus homo, c. 5. ait, *Ordo peruerſus eſt, amare vt intelligas, rectiſſimus autem eſt, intelligere, vt ames.* Ergo ſecundùm Anſelmum, viſio ordinatur ad amorem, tanquam

ad

ad ſuum finem: Ergo viſio non eſt finis, ſed medium ad finem. Reſpondeo. Viſio 2. modis ſpectari poteſt. 1. vt eſt cognitio obiecti. 2. vt eſt poſſeſſio. Priori modo ordinatur ad amorem beneuolentiæ & concupiſcentiæ, tanquam conditio prærequiſita. Non enim poteſt vllo modo amari obiectum, niſi priùs cognitum. Poſteriori, debet conferri cum ſolo amore concupiſcentiæ: quia ſolo amore concupiſcentiæ amamus nobis ſummum bonum, & eius poſſeſſionem. In hac autem collatione, viſio habet ſe per modũ vltimi finis. Nam amor cõcupiſcentiæ eſt, quo amamus nobis ſummum bonum, & poſſeſſionem eius, tanquam vltimum finem: Ergo amor concupiſcentiæ fertur in illa duo coniunctim, tanquam in finem vltimum. Anſelmus loquitur de cognitione, priori modo ſumpta.

8. Dices 4. Tametſi ita ſit, tamen negari non poteſt, amorem eſſe poſteriorem viſionẹ. Reſpondeo. Amor vitæ eſt prior viſione, amor patriæ eſt poſterior, Hoc tamen non obſtat, quo minùs amor patriæ ordinetur ad viſionem, tanquam ad ſuum finem. Nam finis & media duobus modis ſpectari poſſunt. 1. quatenus media ordinantur ad finem acquirendum: & ſic priora ſunt. 1. quatenus ordinãtur ad finem iam acquiſitum: & ſic poſſunt eſſe poſteriora, non quidem ſimpliciter, ſed in certo genere. Vtroque tamen modo, finis eſt prior in genere cauſæ finalis. Quod autem eſt primum in genere cauſæ finalis, hoc etiam cenſetur vltimum. Nam hæc duo reipſa idem ſunt, Finis primus, & Finis vltimus.

9. Dices. 5. Beatitudo eſt ſummum bonum: Ergo conſequi beatitudinem; eſt cõſequi ſummũ bonum: Ergo pertinet ad voluntatem, non ad intellectum, quia voluntas verſatur circa bonum, intellectus circa verum. Reſpondeo. Beatitudo obiectiua eſt ſummum bonum,

& poteſt dupliciter ſpectari. 1. ſub ratione sũmi boni, & ſic eſt obiectũ voluntatis. 2. ſub ratione veri & comprehẽſibilis, & ſic eſt obiectum intellectus. Vnde duæ ſunt actiones circa ſummũ bonum, ſeu finem vltimũ. Vna voluntatis, qua quis amat ſummũ bonum & poſſeſſionẽ eius, ſub ratione boni: Altera intellectus, qua cõprehendit & poſſidet ſummum bonum, ſub ratione veri & comprehẽſibilis. Idem fit in ſenſibilibus. Nam actu appetitus deſideramus videre colorem, ſub ratione boni, ſeu conuenientis: Actu autem viſus, comprehendimus & poſſidemus illum, ſub ratione viſibilis.

10. Dices 6. Voluntas per ſuam actionem perfectiùs vnitur Deo, quàm intellectus per ſuam: Ergo beatitudo conſiſtit potiùs in actione voluntatis, quàm intellectus. Anteced. ns probatur, quia voluntas vnitur Deo immediatè, vt eſt in ſeipſo: intellectus autem vnitur Deo mediatè, vt eſt in ſpecie expreſſa quæ illum repræſentat. Reſpondeo. Negatur antecedens, Nam vtraque actio, tam intellectus, quàm voluntatis, immediatè tendit in Deum. Nec obſtat, quòd viſio producat verbum mentis, ſeu ſpeciem expreſſam, in qua Deus dicitur videri. Nam illa ſpecies non tenet ſe ex parte obiecti, ſed ex parte viſionis, cuius intrinſecus & immediatus terminus eſt. Idem in amore. Nam etiã amor producit terminum intrinſecũ & immediatum, in quo Deus actualiter amatur. Sicut ergo terminus amoris non obſtat, quo minùs Deus immediatè ametur, ita nec terminus viſionis obſtat, quo minùs immediatè videatur. Nam vterq; terminus tenet ſe ex parte actus, non ex parte obiecti. Vnde fit, vt vtraque actio non habeat aliud immediatum obiectum, quàm Deum. Addo, ſi aliqua differentia quærenda eſt inter viſionem & amorem, viſio magis immediatè attingit Deum, quàm amor. Nam viſio attingit Deum, vt in ſe

ipſo

ipſo eſt: amor autem, vt ab intellectu viſus & cognitus eſt. Vide ſolutionem ſequentis obiectionis.

Dices 7. Charitas viæ perfectior eſt quauis cognitione viæ: Ergo & charitas patriæ, quauis cognitione patriæ: Ergo etiam viſione beatifica: Ergo beatitudo potiùs conſiſtit in actu charitatis, quàm viſionis. Reſpondeo. Actiones intellectus & voluntatis poſſunt duobus modis ſpectari. 1. in genere naturæ quatenus ſecundùm entitatem ſuam eliciuntur à ſuis potentiis. 2. in genere moris, quatenus liberè eliciuntur. Priori modo, actio intellectus eſt perfectior, quàm voluntatis. Nam intellectus per ſe attingit obiectum ſuum, nec ex natura ſua indiget alia potentia, vel operatione præuia, vt poſſit operari circa ſuum obiectum, & habere illud præſens. Voluntas defecit ab hac perfectione. Indiget enim aliâ potentiâ prius operante, vt habeat ſibi præſens obiectum, neque per ſe ſufficiens eſt, vt faciat ſibi illud præſens. Poſteriori modo, actio voluntatis eſt perfectior, quia voluntas eſt radix libertatis. Itaque charitas viæ, in genere moris, perfectior eſt quauis cognitione viæ. At in patria, non manet genus moris, ſed tantum naturæ, quia ibi nulla eſt libertas, nec in viſione beatifica, nec in amore beatifico. Et ideo, viſio & amor, non poſſunt inter ſe conferri, niſi in genere naturæ; in quo viſio perfectior eſt, quàm amor, vt ex dictis patet.

Dices 8. Illud bonum eſt maius & perfectius, cuius oppoſitum eſt maius malum, ſed odium Dei, quod opponitur amori, eſt maius malum, quàm carentia viſionis beatificæ, quæ opponitur viſioni: Ergo amor Dei eſt maius bonum, quàm viſio Dei. Aliqui reſpondent, non eſſe ſimilē oppoſitionē. Nam amor & odium opponuntur contrariè, viſio & carentia viſionis priuatiuè. Mirum igitur non eſſe, ſi odium ſit maius malum,

etiamsi amor non sit maius bonum. Sed iterum obiici potest, quia odium Dei est maius malum, quàm error circa Deum: At error opponitur visioni contrariè, sicut odium amori: Ergo maius bonum est amor quàm visio. Respondeo igitur ex dictis. Si ista considerentur præcisè in genere naturæ, maius malum est error, quàm odium. Si in genere moris, peius est odium, quàm error Reliquæ obiectiones diluentur in sequenti quæstione.

QVÆSTIO IV.

Quo sensu visio beatifica sit formalis beatitudo?

1. Aliqui docent, beatitudinem cõsistere quidem in sola, visione, tanquam in radice, non tamen in sola, tanquam in forma & essentia, sed requiri vlteriùs amorem & gaudium. Imò, hæc duo à visione separari non posse, ne quidem per absolutam Dei potentiam. 1. quia beatus debet habere firmam opinionem, se nunquam amissurum amorem Dei, alioqui non esset omnino quietus, sed anxius & dubius. Illa opinio, aut vera aut falsa est. Si vera, nunquam beatus amittet amorem Dei. Si falsa, non est beatus. 2. auferre alicui amoré Dei, est quædam pœna: sed Deus nõ potest punire sine culpa, & in beatis nõ potest esse culpa: Ergo non potest illos punire, auferendo amorem Dei.

2. Prima Conclusio. Visio beatifica, per absolutã Dei potentiam, potest conseruari sine amore & gaudio. Est enim actio realiter distincta ab amore & gaudio: Ergo Deus alio influxu conseruat visionem, alio amorem & gaudium: Ergo potest suspendere influxum vnum relicto altero: Ergo visio potest conseruari sine amore & gaudio. Argumenta cõtraria solùm probant, non posse id fieri per ordinariam Dei potentiam, quod verissimum est Nam beatus habet firmam opinionem,

ſe nunquam, iuxta ordinariam Dei legem, amiſſurum amorem Dei. Quæ opinio vera eſt. Si tamen amitteret per abſolutam Dei potentiam, non eſſet pœna, ſed carentia.

3. Secunda Concluſio. In ſola viſione quatenus eſt poſſeſſio ſummi boni conſiſtit forma & eſſentia beatitudinis, ex qua tamen amor & gaudium, tanquam proprietates connaturales neceſſariò ſequuntur. Itaque ſi quis haberet viſionem ſine amore & gaudio, haberet quidem formam & eſſentiam beatitudinis, non tamen perfectum & integrum illius ſtatum. Sicut, ſi quis haberet naturam humanam, ſine naturalibus potentiis & proprietatibus, haberet quidem eſſentiam hominis, non tamen perfectum & connaturalem illius ſtatum.

4 Dices 1. Si quis haberet viſionem ſine amore & gaudio, eſſet capax triſtitiæ & miſeriæ: Ergo non eſſet verè beatus. Nam vera beatitudo eſt aggregatio omnium bonorum, ac proinde excludit omnem miſeriam & defectum. Reſpondeo. Miſeria & triſtitia non repugnat beatitudini ſimpliciter, ſed ſecundùm ſtatum ipſius connaturalem. Prior pars patet in Chriſto, qui fuit verè beatus in hac vita, & tamen habuit dolorem & triſtitiam. Et ideo dicitur fuiſſe ſimul viator & cõprehenſor. Ergo abſolutè non pugnant beatitudo & triſtria in eodem homine. Poſterior etiam patet, quia beatitudo, ſeu viſio beatifica ex natura ſua talis eſt, vt neceſſariò ſecum trahat amorem & gaudium, & excludat omnem miſeriam, niſi miraculosè impediatur, vt in Chriſto factum eſt. Fuit enim ingẽs miraculum, quòd eſſet verè beatus, & ſimul haberet animam triſtem, & corpus paſſibile. De quod plura in tertia parte. Hinc colligitur, quo ſenſu verum ſit, quod dicunt Theologi, beatitudinem eſſe aggregationem omnis

boni, & carentiam omnis mali. Hoc enim cauſaliter verum eſt, non formaliter. Nam viſio beatifica non continet omne bonum formaliter, ſed cauſaliter, quia eſt radix; ex qua neceſſariò oritur complementum totius boni, & carentia totius mali.

5. Dices 2. Qui haberet viſionem ſine amore & gaudio, non haberet appetitum perfectè ſatiatum, quia adhuc appeteret amorem & gaudium: Non ergo eſſet beatus. Reſpondeo. Poteſt eſſe ſermo de triplici appetitu, 1. de naturali appetitu intellectus, quo naturaliter propendet in cognitionem veri. Hic eſſet perfectè ſatiatus per ſolam viſionem beatificam, quia per illam cognoſceret infinitam veritatem, in qua omnis alia veritas eminenter continetur. 2. de naturali appetitu voluntatis, quo naturaliter propendet in bonũ, ſub ratione boni. Hic eo modo ſatiatus eſſet, quo ſequens. 3. de elicito appetitu voluntatis, qui poteſt eſſe duplex: Vnus, quo voluntas appetit poſſidere ſummum bonũ. Hic eſſet perfectè ſatiatus, quia per viſionem beatificã poſſideret Deum, qui eſt ſummum bonum. Alter, quo voluntas actu amat ſummum bonum iam poſſeſſum. Hic eſſet impeditus miraculosè, iuxta ſuppoſitionem.

6. Dices 3. Viſio præcisè ſumpta poteſt conſiſtere cum macula peccati mortalis: Ergo præcisè ſumpta non poteſt facere beatum. Antecedens patet, quia non implicat, vt aliquis exiſtens in ſtatu peccati mortalis, ſubitò rapiatur ad viſionem Dei, manente macula peccati. Reſpondeo. Illud eſt, quærere, an viſio beatifica superueniens poſſit conſiſtere cum macula peccati, quæ iam ante contracta erat, quod hîc quæritur: Aliud an viſio beatifica præexiſtens impediat noua peccata, ne contrahantur, vel, quod idem eſt, an faciat impeccabilem, quod q. 9. diſputabitur. Dico igitur maculam antè contractam tolli per viſionem superuenientem, nec poſſe

posse simul consistere. Quod dupliciter probo. Primò à posteriori, quia visio beatifica non minùs pugnat cum peccato mortali, quàm gratia habitualis. Hæc autem tollit peccatum mortale: Ergo & visio. Maior patet, quia gratia habitualis præcisè sumpta, nihil aliud facit, quàm vt homo sit filius & hæres Dei in spe. At visio facit filium & hæredem in re. Secundò, à priori, quia macula peccati consistit in priuatione gratiæ. Hanc priuationem tollit visio beatifica: Ergo maculam tollit. Minor probatur; quia priuatio gratiæ, quatenus est macula, duo includit. 1. carentiam gratiæ. 2. debitum habendi gratiam. Visio non tollit carentiam, sed debitum. Nam debitum habendi gratiam, vel tollitur per ipsam gratiam, vel per aliquid, quod est præstantius gratia, cuiusmodi est visio beatifica & vnio hypostatica. Vide infrà in materia de Iustificatione, Tract. 4.

QVÆSTIO V.

An visio beatifica sit notitia practica, an speculatiua?

1. SCotus, qui docet Theologiam nostram esse practicam, etiam circa veritates præcipuas cuiusmodi est, Deum esse trinum & vnum, consequenter idem doceret de visione beatifica. Et ratio est, quia omnis illa cognitio est practica, secundùm Scotum, quæ dirigit praxim, id est, quamcunque rationem, aptam dirigi & regulari, sed visio beatifica est talis, quia mouet voluntatem Beati ad amandum Deum, & est regula seu directio amoris circa Deum: ergo est practica.

2. Dices, Ergo etiam scientia, qua Deus seipsum cognoscit, erit practica, secundùm Scotum. Respondeo. Non sequitur, quia voluntas Dei non dirigitur ab illa scientia. 1. quia cùm sit infinitè perfecta, ex se sufficienter directa & regulata est, 2. quia necessariò tendit in

amorem sui : Ergo non est apta regulari à cognitione cùm solæ actiones liberæ sint aptæ regulari. Dices, Ergo nec voluntas beatorum est apta regulari., quia etiam necessariò tendit in amorem Dei, ac proinde, visio beatifica non erit practica in beatis, Respondeo. Scotus negat beatos necessariò amare Deum vi visionis, & ideo consequenter diceret visionem esse practicam, etiamsi concedat, scientiam Dei qua seipsum intelligit, non esse practicam, Nihilominus sit.

3. Conclusio. Probabilius est, quod docet D. Thom. q. 3 .a. 5 .visionem beatificam, quatenus beatificat, esse merè speculatiuam, non practicam. Ratio sumitur ex duobus principiis. Vnum est, quòd visio non beatificet, nisi quatenus terminatur ad essentiam diuinam, non autem, quatenus terminatur ad creaturas : quia creaturæ non pertinent ad essentiale obiectum nostræ beatitudinis. Quod non solùm verum est in sententia eorú, qui dicunt creaturas non videri vi visionis beatificæ, sed etiam in sententia aliorum , qui affirmant videri: Et sumitur ex August. lib. 5. Confess. cap. 4. vbi ait, *Beatus, qui te scit, etiamsi alia omnia nesciat: qui verò & te, & illa nouit, non propter illa beatior, sed propter te solum.* Alterum est, quòd cognitio practica, secundùm communem sententiam, sit illa, quæ versatur circa obectũ operabile. Est enim cognitio operabilis , quatenus operabilis est. Vnde sic concludo, visio beatifica, quatenus beatificat , versatur immediatè circa essentiam diuinam: Ergo non versatur circa obiectum operabile Ergo non est practica, sed speculatiua. Vide alias rationes apud D. Thomam loco citato.

4. Dices. Visio, quatenus beatificat , dirigit nos ad amandũ Deum: ergo est practica. Respõdeo 1. Negatur antecedens, quia solæ actiones liberæ , sunt diribiles, vt dictum est. Amor beatificus non est liber, sed

necessarius, vt infrà ostendam. 2. Negatur consequentia, quia vt aliqua cognitio sit practica, non sufficit, quòd aliquo modo dirigat nos ad amandum, sed necesse est, vt versetur circa obiectum operabile, vt passim docent Philosophi.

QVÆSTIO VI.

An visio beatifica sit notitia complexa, an incomplexa?

1. PRima Cenclusio. Visio beatifica formaliter est notitia incomplexa: virtualiter autem complexa. Ratio est, quia formaliter est simplex & intuitiua cognitio diuinæ essentiæ, quæ tamen æquiualet iudicio compositionis, & non tantum simplici apprehensioni. Nam beatus per illam visionem iudicat, Deum esse bonum, omnipotentem, infinitum, non minùs, quàm nos viatores multis conceptibus per veram compositionem id iudicamus.

2. Dices, hoc pugnat cum iis quæ præcedenti quæst. dicta sunt. Nam si beatus per visionem beatificam iudicat Deum esse bonum, omnipotentem, infinitum, & sic de cæteris attributis, ergo etiam iudicat, Deum esse finem vltimum & summè diligendum: Ergo iudicat reliqua omnia esse diligenda propter Deum, & omnia referenda ad honorem Dei. Hoc autem iudiciũ est practicũ. Ergo visio beatifica est notitia practica, quod præcedenti quæstione negatum est. Respõdeo. Negatur prima cõsequentia: Nam iudicium illud, quo beatus iudicat de attributis diuinis, est iudicium visionis beatificantis, ac proinde speculatiuum. Alterum verò, quo iudicat Deum esse summè diligendum, & omnia ad ipsius honorem referenda, non est iudicium de essentia diuina, vel attributis eius prout in se sunt, sed de actu dilectionis circa Deum. Potest autem duobus modis

modis ſpectari hoc iudicium. Primò, quatenus iudicat Deum eſſe diligendum amore beatifico, quo reuera diligitur: Et ſic non videtur eſſe iudicium practicum, quia amor beatificus, cùm non ſit liber, ſed neceſſarius non videtur practicè diligi poſſe. Secundò, quatenus iudicat alias actiones omnes, quæ liberè fiunt, ad vltimum finem referrendas eſſe: & hoc modo eſt quidem iudicium practicum, non tamen viſionis beatificantis, vt beatificans eſt.

3. Quæres, An viſio beatifica contineat plura iudicia, quibus iudicet de pluribus Dei attributis, an verò contineat vnum tantùm, quo ſimul iudicet de omnibus? Aliqui recentiores putant continere plura iudicia. Addunt tamen, beatitudinem formaliter conſiſtere in eo iudicio, quo iudicat Deum eſſe bonum, non autem in aliis iudiciis, quibus iudicat de aliis attributis. Sed non rectè. Sit ergo

4. Secunda Concluſio. Iudicium viſionis beatificæ reipſa eſt vnum ac ſimplex, tum ex parte intellectus iudicantis, tum ex parte obiecti iudicati. Ratio eſt, quia beati vident eſſentiam & attributa diuina clarè & intuitiuè, ſicut à parte rei ſunt: At à parte rei eſt vna ſimpliciſſima & indiſtincta entitàs: Ergo beati vidēt vnam ſimpliciſſimam & indiſtinctam entitatem, Ergo actus viſionis eſt vnus ac ſimplex ex parte obiecti, ac proinde etiam in ſe. Et confirmatur, quia à parte rei, non eſt aliud ſapientia diuina, aliud iuſtitia, aliud potentia: Ergo beatus nec apprehendit, nec iudicat illa, tanquam diſtincta, ſed vno ſimplici actu apprehendit & iudicat tanquam rem vnam ac ſimplicem.

5. Dices, Non videtur hoc ſequi, quia licèt attributa diuina non diſtinguantur à parte rei, poſſunt tamen apprehendi diſtinctis conceptibus. Nos enim in hac vita ſic apprehendimus. Cur non ſimiliter beati in cœlo?

lo? Respondeo. Est dispar ratio. Nam Beati apprehendunt illa claré & intuitiuè, sicut à parte rei sunt. Nos in hac vita, obscurè & abstractiuè, sicut relucent in distinctis creaturis. De hac re dixi in prima parte tract. 1.cap.de attributis diuinis.

QVÆSTIO. VII.

An beatus possit cessare à visione beatifica?

1. HÆc cessatio deberet fieri alterutro modo: vel quia deficeret potentia videndi Deum ex parte intellectus, vel, quia beatus, etiamsi non deficeret potentia vidédi, non vellet tamen ampliùs videre Deum, sed suspédere actú visionis. Potest ergo duplex esse q. 1. an beatus possit cessare priori modo. 2. an posteriori.

2. Prima Conclusio. Beatus non potest cessare ab actu visionis beatificæ, propter defectum potentiæ videndi. Ratio est, quia potentia videndi, in hoc casu, est intellectus illustratus lumine gloriæ: At nec intellectus, nec lumen gloriæ, natura sua, potest deficere, quia vtrumque natura sua incorruptibile est, nec aliter corrumpi potest, quàm Angelus aut anima rationalis, nempe per solam subtractionem influxus diuini, quo conseruatur. Dices, Non solum ex parte potentiæ, sed etiam ex parte obiecti potest esse defectus. Respondeo. Obiectum, in hoc casu, est essentia diuina, quæ loco speciei actiuè concurrit ad visionem, vt suppono ex prima Parte. Hinc concursus, secundùm legem ordinariam, non potest subtrahi. Itaq; nec ex parte obiecti potest esse defectus, secundùm legem ordinariam.

2. Secunda Conclusio. Beatus non potest pro suo arbitrio ac voluntate cessare à visione beatifica. Ratio est, quia nemo potest velle, se non esse beatú. At beatus, si vellet cessare à visione beatifica, vellet se non esse beatum: Ergo si hoc non potest velle, non potest etiá velle cessare.

cessare. Et confirmatur, quia qui nondum beatus est, non potest velle non esse beatus: Ergo multo minus qui iam actu beatus est; hic enim possidet infinitum bonum, in quo omne aliud bonum eminenter continetur. Non potest autem fieri, vt quis velit infinito bono carere, in quo reliqua omnia perfectissimè possidentur. Vide D. Thomam q. 5. art. 4.

4 Dices, Deus potest alicui beato præcipere, vt cesset à visione: Ergo tunc saltem posset velle cessare. Posset enim velle obedire Deo. Respondeo. Deus non præcipit impossibilia. Est.a. impossibile, vt beatus per se cesset à visione. Quod ex dictis sic explico. Tria principia effectiuè cōcurrunt ad visionem eliciendam & continuandam. 1 Intellectus beati. 2. Lumē gloriæ, eleuans & corroborans intellectum. 3. Essentia diuina per modum obiecti. Ergo vt beatus cesset à visione, necesse est, illa principia cessare à continuanda visione. At hoc non est in potestate beati. Non enim potest pro suo arbitrio efficere, vt essentia diuina cesset concurrere ad visionem, ex parte obiecti. Nec itē vt lumen gloriæ cesset mouere & eleuare intellectum ad eandem visionem continuandam. Nam illa motio est supernaturalis, & præuenit libertatem arbitrij, sicut motio gratiæ excitantis ac proinde libertati arbitrii subiecta non est.

5 Dices 2. Potest beatus efficere vt intellectus ex sua parte cesset à visione: cessante autem intellectu, non potest perseuerare visio. Respondeo. Non potest hoc efficere. Nam intellectus mouetur ad visionem à lumine gloriæ. Ergo non potest cessare, nisi cessante lumine gloriæ. At beatus non potest efficere, vt lumen gloriæ non moueat intellectum. Sicut nos non possumus efficere, vt gratia excitans non moueat volūtatē: aut vt volūtas cesset præsēte motione gratiæ excitātis.

6. Di

6. Dices 3. Ita se habet lumen gloriæ ad visionem Dei, sicut lumen fidei ad assensum de Deo. Nã vtrumq; lumen est supernaturale, & vtrumque mouet intellectum ad agendum. At lumen fidei non necessariò mouet intellectum ad assensum: Ergo nec lumen gloriæ ad visionem. Et confirmatur, quia licet lumen fidei sit supernaturale, quod à solo Deo nobis infunditur: tamen in nostra potestate est, vti illo lumine, quãdo volumus. Ergo idem est de lumine gloriæ. Sicut ergo potest quis cessare ab assensu fidei, quando vult, sic etiam à visione beatifica. Respondeo. Est magna differentia inter lumen fidei & gloriæ, ex parte obiecti. Nam lumen fidei non potest mouere intellectum ad assensum, nisi dependenter à speciebus rerum creatarum, quæ obscurè repræsentant mysteria fidei. Hæ autem species in suo vsu, subiectæ sunt arbitrio voluntatis. Vnde fit, vt etiam lumen fidei subiectum illi sit. At lumen gloriæ non dependet à speciebus, sed ab essentia diuina, quæ loco speciei concurrit ad visionẽ. Hic autem concursus essentiæ diuinæ non est subiectus arbitrio nostro, ac proinde nec lumen gloriæ. Potest igitur aliquis pro suo arbitrio cessare ab assensu fidei, non autem à visione beatifica.

QVÆSTIO VIII.

An beatus possit cessare ab amore Dei?

1. SEnsus est, an beatus, manente visione beatifica, possit cessare ab amore Dei? Negat D. Th. quæst. 4. art. 4. Rationem insinuat quæst. 5. art. 4. quia nullus potest cessare ab actu, nisi vel in obiecto, vel in ipso actu & exercitio circa obiectum, occurrat aliqua ratio mali: At nulla occurrit in amore Dei, clarè visi: Ergo nullus potest cessare ab amore Dei clarè visi. Et cõfirmatur, quia vbi nulla apparet ratio mali, ibi nihil

appa

apparet nisi bonum, sub ratione boni. At nemo potest refugere bonũ, sub ratione boni: sicut nemo potest sibi optare malũ, sub raõe mali. Pro maiori explicatione
2. Nota quæstionem hanc intelligi posse de duplici amore. 1. de amore beneuolẽtiæ seu amicitiæ, quo Deus amatur propter seipsum, quatenus in se bonus est. 2. de amore concupiscentiæ, quo amatur quatenus nostrum bonum est. Igitur beatus ex sua parte, à neutro amore potest cessare; nec sponte, nec Deo mandante aut præcipiente. Vtrumque explicabo.
3. Prima Conclusio Beatus, supposita visione beatifica, non potest cessare ab amore beneuolentiæ seu charitatis erga Deum. Ratio est; quia vel sponte cessaret, vel Deo volente & præcipiente. Nõ primum, quia nemo sponte cessat illum amare amore amicitiæ, in quo clarè & assiduè videt omnem rationem boni per se & propter se amabilis, & extra quem non videt vllum aliud bonum propter se amabile, Nec secundum, quia si vellet cessare ab amore Deo, propter ipsum Deũ, iam voluntas cessandi esset actus charitatis erga Deum: Ergo eo ipso, quod vellet cessare propter Deum, continuaret actum charitatis erga Deum.
4. Dices, Hîc in via possumus cessare ab amore charitatis erga Deum, quando volumus: Ergo etiam in patria. Sequela patet, quia vterque amor, tam viæ, quàm patriæ, pendet ab eodem habitu charitatis. Nam habitus charitatis idem numero est in via & in patria. Sicut ergo in via liberè operatur, sit etiam in patria Respondeo. Tametsi idẽ numero sit habitus in via & in patria, non tamen eodẽ modo operatur in via & in patria. Nam in via operatur liberè, in patria necessariò. Ratio est, quia diuersitas operandi non tantum prouenit ab habitu, quo elicitur operatio, sed etiam ab obiecto, circa quod versatur operatio. Deus autem qui

qui eſt obiectum charitatis, aliter in via, aliter in patria, proponitur voluntati. In via, obſcurè & abſtractiuà: in patria, clarè & intuitiuè. Item in via, ſub aliqua ratione boni, & quidem abſentis: in patria, ſub omni ratione boni, iam obtenti ac poſſeſſi. Hinc fit, vt in via liberè, in patria, neceſſariò ametur.

5. Quæres, An ſaltem Deus ex ſua parte non poſſit beatum priuare actu charitatis in patria? Reſpōdeo 1. Poſſet illum priuare, per ſubtractionem ſui cōcurſus, à quo pendet ille actus. 2. Poſſet etiam beatus conſentire in priuatione. 3. Ille ipſe cōſenſus eſſet actus charitatis erga Deum. Non enim conſentiret, niſi propter ipſum Deum. 4. Quamdiu duraret conſenſus ille, duraret etiam actus charitatis erga Deum. 5. Hic tamen actus eſſet numero diſtinctus à priori, quo priuaretur.

6. Secunda Concluſio. Beatus, ſuppoſita viſione beatifica, non poteſt ceſſare ab amore concupiſcentiæ erga Deum. Probatur ſimili ferè diſcurſu. Vel enim ceſſaret ſponte, vel Deo volente & mandāte. Non primū, quia nemo ſpōte deſinit amare illud bonnm, quo ſentit ſe perfectiſſimè ſatiari, & extra quod non videt aliud bonum, quo ſatiari poſſit. Nec ſecundum, quia ſi non poteſt ſponte ceſſare, non poteſt etiam propter ſuperueniens mandatum Dei. Nam mandatum Dei, cùm ſit extrinſecum volūtati humanæ, non poteſt per ſe mutare naturalem modum operandi voluntatis. Hoc ſolum poteſt efficere, vt volūtas deſideret obedire Deo, propter ipſum Deum. Hoc autem deſiderium, per ſe, non tollit amorem concupiſcentiæ,

7. Dices, Cum clara viſione Dei, poteſt eſſe coniunctus error circa alia obiecta, alioqui qui videret Deū videret omnem veritatem in particulari, quod eſt falſum. Ponamus ergo beatum habere hunc errorem, *Niſi ceſſem ab amore concupiſcentiæ per horam, ero in*

per

perpetuum miser.Hoc posito,vel cessaret,vel nō. Si cessaret, falsum est,quod diximus, non posse cessari. Si non cessaret,iam scienter aliquid faceret, vnde perpetuò esset miser.Respondeo,aliud est error,aliud ignorantia.Cum clara visione Dei potest quidem esse coniuncta ignorantia multarum rerum, quia constat, beatos in cœlo non scire omnia mysteria futura, non tamen.error,seu falsum iudicium. Ratio est, quia non contingit error,nisi circa aliquam propositionem dubiam vel incertam : sed beatus non errat circa huiusmodi propositionem:Ergo nunquam errat, Minor patet, quia ferre iudicium de aliqua tali propositione, est actio libera pendens ab arbitrio voluntatis : Ergo si voluntas est recta & bene ordinata, non imperabit intellectui, vt de re increata temerè ferat iudicium. Voluntas autem beatorum est rectissima & ordinatissima.Nunquam ergo imperat tale iudicium.

QVÆSTIO. IX.

An sola visio beatifica faciat beatum impeccabilem.

1. CONstat,beatum esse impeccabilem.Nam si posset peccare, posset etiam amittere beatitudinē, & sic beatitudo non esset vita æterna, quod est contra Scripturam Quæstio est,vnde proueniat impeccabilitas?an ex sola visione,an aliunde?D.Thom. q 4.art. 4. docet prouenire ex sola visione. Scotus, ex decreto Dei, quo statuit non concurrere ad actum peccati, & dare tantam gratiam,vt voluntas beati necessariò determinetur ad bene agendum. Nos sequemur sententiam.D.Thomæ.Igitur

2. Nota. dupliciter intelligi posse impotentiam peccandi prouenire ex visione beatifica. 1. mediatè, quia scilicet,

ſcilicet ex viſione neceſſariò ſequitur amor circa Deum. Hic autem amor impedit peccatum. 2. immediatè, quia ſcilicet ipſa viſio, etiam ſecluſo per miraculum amore, facit beatum impeccabilem. De vtroque ſenſu diſputandum eſt.

3. Prima Concluſio. Certum eſt, ex ipſa viſione beatifica, ſaltem mediatè, prouenire impotentiam peccandi. Ratio eſt, quia poſita viſione, neceſſariò ſequitur amor circa Deum, à quo beatus ceſſare non poteſt, vt dictum eſt. At cum actuali amore non poteſt conſiſtere peccatum actuale. Cùm ergo amor actualis in beato ſit perpetuus, nunquam in ipſo poteſt eſſe peccatum actuale. Et confirmatur, quia qui ſemper actu diligit Deum amore amicitiæ, ſemper diligit illum ſuper omnia: ergo qui nihil diligit inordinatè, contra amicitiam Dei, non peccat.

4. Dices, Hæc ratio ſolum probat de peccato mortali, non autem de veniali, quia veniale poteſt cõſiſtere cum actuali dilectione, neque tollit gratiam & amicitiam Dei. Reſpondeo. Verum eſt. Nihilominus alia ratione probari poteſt, beatum non poſſe peccare venialiter. Nam actus dilectionis in hac vita poteſt eſſe tam perfectus, vt tollat omne peccatum veniale, quod ante commiſſum eſt, vt ſuppono ex Tractatu de pœnitentia: Ergo etiam poteſt eſſe tam perfectus, vt quamdiu durat, impediat omne peccatum veniale, ne committatur. At in patria perfectiſſimus eſt: Ergo impedit omne peccatum veniale.

3. Secunda Concluſio. Probabile eſt, ex ipſa viſione, non ſolùm mediatè, ſed etiam immediatè, ſecluſo per miraculum actu charitatis, tolli omnem libertatem peccandi. Hoc variis rationibus probari ſolet, Prima eſt D. Thom. in 1. part. quæſt. 62. art. 8. quia beatus ita ſe habet ad Deum, ſicut viator ad communem ratio-

nem boni ; At viator non poteſt aliquid velle aut operari, niſi attendens ad bonum. Ergo nec beatus, niſi attendens ad Deum : Ergo non poteſt peccare. Aliqui putant hanc rationem non conuincere ? quia maior propoſitio videtur eſſe falſa. Nam bonum in communi, eſſentialiter includitur in omni bono particulari, quod viator poteſt appetere, & ideo nihil poteſt appetere, niſi ſub ratione boni. At bonitas Dei non includitur eſſentialiter in omni bono particulari, quod beatus poteſt appetere, & ideo poteſt aliquid appetere, non referendo ad bonitatem Dei.

6. Videtur tamen ratio D. Thomæ eſſe bona, ſi explicetur hoc modo. Bonitas Dei potentior eſt ad mouendam voluntatem beati, quàm bonum in communi ad mouendam voluntatem viatoris. 1. quia bonitas Dei eſt infinita : bonum in communi, abſtrahit à finito & infinito. 2. bonitas Dei clarè & intuitiuè videtur à beato: bonum in communi, obſcurè & abſtractiuè cognoſcitur à viatore. 3. bonitas Dei continet in ſe eminenter omnia alia bona particularia : bonum in communi, non continet illa eminenter, ſed tantùm imperfectè, ſicut genus continet ſpeciem. Hinc ſequitur. 4. omnia alia bona particularia perfectiori modo eſſe in Deo, quàm in ſeipſis: at imperfectiori modo in ratione boni communis, quàm in ſeipſis. Nunc ita concludo ; Bonitas Dei, multis modis potentior & efficacior eſt ad mouendam voluntatem beati, quàm bonum in communi ad mouendam voluntatem viatoris, vt explicatum eſt: Ergo ſi bonum in communi poteſt efficere, vt viator nihil appetat, niſi in ordine ab bonum in communi, multò magis bonitas Dei poteſt efficere, vt beatus nihil appetat, niſi in ordine ad Deum ; ac proinde vt nunquam peccet. Hoc autem efficit bonitas Dei, quatenus per viſionem beatificam clarè & intuitiuè

cognoſci

cognoſcitur. Ergo viſio beatifica reddit beatum impeccabilem. Atque hæc eſt prima ratio concluſionis.

7. Secunda ratio. Viſio beatifica, tametſi notitia ſimplex & imcomplexa ſit, vt ſupra dixi, virtute tamē continet hoc iudicium, *Deum eſſe ſummum bonum*. Ex quo iudicio, neceſſariò ſequitur aliud, diſtinctum à viſione beatifica, nempe, *Omnia referenda eſſe ad Deum tanquam ad vltimum finem*. Beatus à neutro iudicio ceſſare poteſt, ſuppoſita viſione beatifica. Non à priori, quia illud virtute includitur in ipſa viſione. Nec à poſteriori, quia illud neceſſariò cum priori connexum eſt. iam verò vtrumque habet ſuum effectum in voluntate. Nam ex priori, neceſſariò mouetur voluntas ad diligendum Deum ſuper omnia. Ex poſteriori neceſſariò mouetur ad referendas omnes ſuas actiones in Deum. Vnde fit vt beatus, ſuppoſitâ viſione, non ſolùm neceſſariò habeat duo iudicia in intellectu, ſed etiam duos effectus in voluntate. Nam & neceſſariò diligit Deum ſuper omnia: & neceſſariò ſuas actiones refert in Deum, tanquam in vltimum finem. Vterque autem effectus talis eſt, vt reddat beatum impeccabilem. Vnde duplici titulo eſt impeccabilis, & vterque titulus oritur ex viſione beatifica. Tametſi ergo per miraculum impediretur prior effectus ſeu titulus, non ideo impediretur poſterior; ac proinde tametſi beatus actu non diligeret Deum amore beatifico, adhuc tamen eſſet impeccabilis, quia adhuc referret omnes ſuas actiones in Deum, tanquam in vltimum finem.

8. Durandus addit aliam rationem, quia voluntas non poteſt peccare, niſi præcedat aliquis defectus in intellectu: ſed viſio beatifica tollit omnem defectum intellectus: Ergo facit voluntatem impeccabilem. Minor patet, quia qui clarè videt Deum, videt omnia, quæ ad ipſum pertinent: Ergo videt omnia agibilia &

circunſtantias agibilium: Ergo nullum habet defectum ex parte intellectus: Ergo non poteſt peccare. Hæc tamen ratio non conuincit. 1. quia ſupponit beatum, qui videt Deum, videre etiam creaturas in Deo, quod multi negant, vt in prima parte oſtenſum eſt. 2. ſupponit voluntatem non poſſe peccare, niſi exiſtente defectu in intellectu quod falſum eſt. Poteſt enim peccare ex malitia, vt dicam in tractatu de peccatis.

QVÆSTIO X.

An homo habeat naturalem appetitum innatum ad beatitudinem, ſeu viſionem beatificam?

1. DVplex eſt appetitus naturalis, vnus innatus, alter elicitus. Innatus nihil aliud eſt, quàm naturalis quædam propenſio, ſeu inclinatio. Elicitus eſt actio, qua voluntas aut appetitus ſenſitiuus aliquid appetit. De hoc agam ſequenti quæſtione. Innatus, de quo tunc agimus, iterum duplex eſt. Vnus fundatur in naturali potentia actiua; & eſt naturalis inclinatio ad aliquid agendum. Alter fundatur in naturali potentia paſſiua; & eſt naturalis inclinatio ad aliquid patiendum ſeu recipiendum. Eſt ergo quæſtio, an in homine, vel potiùs in intellectu hominis, ſit naturalis quædam inclinatio ad eliciendam claram Dei viſionem, vel ad eamdem recipiendam? Vel clariùs. An ſicut intellectus hominis naturaliter propendet ad cognitionem rerum naturalium, ſic etiam naturaliter propendeat ad claram & intuitiuam Dei viſionem? Quæ quæſtio reſoluenda eſt ex alia priori, an ſcilicet intellectus noſter ſicut habet naturalem vim actiuam ad cognoſcẽdas res naturales, ſic etiam habeat ad Deum clarè & intuitiuè contemplandũ? Nam ſi habet hanc vim, in ea fundabitur propenſio, ſeu appetitus naturalis; ſecus, ſi non habet.

2. Prima

2. Prima Conclusio. Intellectus noster non habet naturalem vim actiuam, quæ per se sufficiens & proportionata sit ad claram Dei visionem eliciendam; ac proinde non habet iam naturalem potentiam passiuam ad eamdem visionem recipiendam. Prior pars certa est, quia intellectus noster per suam facultatem naturalem nihil potest efficere circa claram Dei visionem, nisi eleuatus & confortatus supernaturali lumine gloriæ, vt alibi probatum est. Et per hoc lumen transfertur quodammodo ex ordine agentium naturalium, ad ordinem agentium supernaturalium. Sicut enim visio beatifica est super debitum & ordinẽ naturæ, sic etiam principium, à quo elicitur, debet esse supra debitum & ordinem naturæ. Nota, tres ordines distingui à Theologis. 1. naturæ. 2. gratiæ. 3. gloriæ. In hoc tertio est visio beatifica. Igitur ex eodem tertio debet assumi principium visionis, quod est lumen gloriæ. Nam intellectus noster, qui est in primo ordine, per se non sufficit. Debet ergo ex primo eleuari ad tertium, vt sic aptus sit producere visionem beatificam.

3. Dices, Tametsi intellectus per lumen gloriæ eleuetur ad altiorem ordinem, tamen ipse etiam per suam virtutem naturalem actiuè concurrit ad visionem beatificam eliciendam. Aliqui hoc negant, asserentes illum concurrere per potentiam actiuam obedientialem. Sed demus concurrere per potentiam seu virtutem naturalem; illa ipsa tamen virtus nihil potest efficere, nisi ad altiorem ordinem eleuata & translata sit.

4. Hinc facilè probatur posterior pars conclusionis. Nam si intellectus non habet naturalem potentiam actiuam ad eliciendam visionem, non habet etiam naturalem passiuam ad eandem recipiendam. Sequela patet ex axiomate Aristotelis, quia vnicuique potentiæ naturali passiuæ debet respondere aliqua potentia na-

turalis actiua, à qua in actû inducatur. Ergo si non datur naturalis potentia actiua ad visioné eliciendam, non datur etiam naturalis passiua ad eandem recipiendam.

5. Dices, Hoc axioma Aristotelis videtur esse falsum, quia materia prima habet potentiam naturalem passiuam ad recipiendam animam rationalem, & tamen non datur potentia naturalis actiua, quæ producat animam rationalem in materia. Respondeo. In materia prima datur solùm potentia naturalis receptiuá animæ rationalis, non autem eductiua: & ideo datur naturalis actiua, quæ animam coniungat cum materia, non tamen, quæ illam producat. Vbi nota, duplicem esse potentiam naturalem passiuam in materia, eductiuam & receptiuam. Vtramque habet materia respectu formarum corruptibilium, quia tales formæ non solùm recipiuntur in materia, sed etiam educuntur ex potentia materiæ; quamuis vtrumque fiat per eandem actionem. Nam agens eadem actione, qua producit formam in materia, etiam vnit illam cum materia. At respectu animæ rationalis non habet materia vtramque potentiam, sed solùm receptiuam. Vnde fit, vt alia actione producatur anima; aliâ verò vniatur cum materia. Producitur enim à solo Deo per creationem: vnitur verò materiæ à generante, quia generans, quando efficienter disponit materiam, dicitur efficienter vnire animam cum materia, mediante illa dispositione.

6. Accedit ratio Theologica. Nam si homo haberet naturalem potentiam passiuam respectu visionis beatificæ; cùm beatifica visio sit vltimus finis hominis, haberet etiam naturalem potentiam passiuam respectu mediorum ad vltimum finem, cum sit par ratio: Ergo haberet potentiam naturalem receptiuam gratiæ iustificantis, quod falsum est: alioqui non indigeret dispositione supernaturali ad illam recipiendam. Et confirmatur

firmatur 1. quia ſicut in materia datur potentia naturalis paſſiua ad recipiendam animam, ſic etiam datur potentia naturalis actiua, quæ efficienter diſponat materiam ad animam recipiendam: Ergo ſi in homine daretur etiam potentia naturalis receptiua gratiæ, daretur quoque potentia naturalis actiua, quæ diſponeret illum ad recipiendã gratiam. Hoc falſum eſt: Ergo & illud. 2. Si paſſiua receptio gratiæ eſſet homini naturalis, iam formalis effectus gratiæ eſſet illi naturalis: ac proinde naturaliter eſſet gratus Deo, & filius Dei per adoptionem, quod eſt abſurdum.

7. Secunda Concluſio. Intellectus noſter non habet naturalem appetitum ſeu propenſionem ad viſionem beatificam, vel eliciendam, vel recipiendam. Sequitur ex dictis, quia naturalis propenſio ad agendum fundatur in naturali potentia actiua: & ſimiliter naturalis propenſio ad recipiendum fundatur in naturali potentia paſſiua. At noſter intellectus non habet naturalem potentiam actiuam aut paſſiuam, reſpectu viſionis beatificæ: ergo nec appetitum ſeu propenſionem naturalem, quæ in illa fundatur.

8. Dices 1. D. Auguſt. in lib. de prædeſtinatione Sanctorum c. 5. ſic ait: *Poſſe habere fidem & charitatem, eſt naturæ hominum: habere autem fidem & charitatem, gratiæ eſt fidelium.* Ergo, ſecundùm Auguſtinum, habemus naturalem potentiam paſſiuam ad fidem & charitatem; ac proinde etiam ad viſionem beatificam. Reſpondeo. Auguſtinus confirmat noſtram ſententiam. Nam cùm ait, fideles habere fidem & charitatem per gratiam, ſatis inſinuat, non habere per naturam. Rurſum, cùm ait, omnes poſſe habere fidem & charitatem per naturam, non intelligit naturam ſecundùm propenſionem ſuam naturalem, ſed ſecundùm potentiam obedientialem, vt ipſe ſe explicat lib. 9. de Geneſi ad literam,

cap. 17. vbi docet naturalem dupliciter ſpectari poſſe. 1. vt habet in ſe *definitam vim* & propenſionem naturalem. 2. vt *ſubiacet poteſtati creatoris.* Igitur illa ipſius verba, *poſſe habere fidem & charitatem, eſt natura hominum*, intelligi debent de natura poſteriori modo ſumpta.

9. Dices 2. Omnis appetitus elicitus fundatur in innato: ſed in homine eſt appetitus elicitus circa beatitudinem: Ergo etiam innatus. Reſpondeo. De minori dicam ſequenti quæſtione. Nunc nego maiorem; quia appetitus elicitus latiùs patet, quàm innatus. Nam elicitus poteſt eſſe vel naturalis, vel ſupernaturalis. Innatus, tantùm eſt naturalis. Ratio eſt, quia elicitus nihil eſt aliud, quàm actio à voluntate elicita, ſeu producta. Talis actio poteſt produci vel à ſola voluntate, quatenus agit per ſolas naturæ vires; vel à voluntate, quatenus per gratiam eleuata eſt. At innatus appetitus, non poteſt eſſe ſupernaturalis, alioqui non eſſet propenſio naturæ, ſed gratiæ: nec eſſet innatus, ſed extrinſecùs adueniens.

10. Dices 3. Quando homini Chriſtiano per prædicationem Euangelij proponitur vita æterna, naturaliter illam appetit: ergo iam antea habebat naturalem propenſionem ad vitam æternam, quia non potuit illam accipere per ſolam Euangelij prædicationem. Reſpondeo. Antecedens ſic debet intelligi, quòd appetat illam *naturaliter*, id eſt, *neceſſariò*, quia non poteſt non appetere. Et ſic concedi poteſt iuxta primam concluſionem ſequentis quæſtionis. Sed tunc neganda eſt conſequentia; quia poteſt quis per actum elicitum neceſſariò aliquid appetere, ad quod tamen non habeat naturalem propenſionem, vt paulò antè dictum eſt.

11. Dices 4. Vnaquæque potentia naturaliter appetit ſuam perfectionem, & maxima maximam: ſed clara Dei viſio, eſt maxima perfectio noſtri intellectus: ergo intellectus noſter naturaliter illam appetit. Reſpondeo.

Vnaquæque potētia naturaliter appetit ſuam perfectionem naturalem, non autē ſupernaturalem. At viſio beatifica eſt ſupernaturalis perfectio intellectus, Vnde fit, vt intellectus nō habeat naturalē propenſionē ad illam.

12. Dices 5. Naturalis noſter appetitus non poteſt ſatiari vllo bono creato, ſed ſolo Deo clarè viſo, vt ſuprà dictum eſt: Ergo naturaliter appetit Deum clarè videre. Sequela patet, quia illud naturaliter vnaquæque res appetit, quo obtento quieſcit & ſatiatur. Reſpondeo. Antecedens intelligi debet de naturali appetitu intellectus noſtri. Nam de eo hîc agimus. Et prior pars antecedentis vera eſt, quia naturalis appetitus intellectus noſtri non poteſt ſatiari cognitione vllius boni creati. Poſterior falſa eſt, quia poteſt quidem ſatiari clara Dei viſione, ſed non ſola. Quod ſic explico. Intellectus noſter naturaliter appetit cognoſcere omnem veritatem naturaliter cognoſcibilem, ac proinde ſi ſimul vno eodémque tempore cognoſceret omnem veritatem naturaliter cognoſcibilem, iam naturaliter eſſet ſatiatus. Sicut materia prima naturaliter appetit omnem formam naturaliter introducibilem, ac proinde ſi vno eodémque tempore haberet in ſe omnes formas naturaliter introducibiles, iam naturaliter eſſet ſatiata. Porrò, ſub omni veritate naturaliter cognoſcibili, continentur etiam omnes veritates, quas de Deo naturaliter poſſumus cognoſcere, Tametſi ergo intellectus noſter non poſſit ſatiari vlla cognitione veritatis creatæ, poteſt tamen ſatiari cognitione totius veritatis naturaliter cognoſcibilis, tam creatæ, quàm increatæ, ſimul ſumptæ. Sed tamen quia naturaliter fieri non poteſt, vt intellectus noſter, vno eodémque tempore, actu cognoſcat omnes veritates naturaliter cognoſcibiles (ſicut etiam naturaliter fieri non poteſt, vt materia prima vno eodémque tempore

recipiat omnes formas naturaliter introducibiles) ideo dicimus intellectum naturaliter non posse satiari vlla cognitione naturali. Potest tamen satiari visione beatifica, non quòd ad illam naturaliter propendeat, sed quia in illa eminenter continentur omnes cognitiones naturales, ad quas propendet.

QVÆSTIO XI.

An homo habeat naturalem appetitum elicitum circa visionem beatificam?

1. Appetitus elicitus differt ab innato. 1. quia innatus est propensio quædam naturæ, quam res omnes habent in suum finem & bonum. Elicitus est actio solius potentiæ appetitiuæ, circa bonum prius cognitum. 2. innatus dicitur naturalis, quia ipsam naturam necessariò comitatur, & ex ea quasi profluit. Elicitus verò, dicitur naturalis, duplici sensu. 1. quia non est supernaturalis. 2. quia non est liber, sed necessarius, siue quoad specificationem tantùm; siue etiam quoad exercitium. De hoc sensu agimus. Est ergo quæstio, an voluntas nostra per actum à se elicitum, necessariò appetat visionem beatificam, quando illi ab intellectu proponitur, an verò liberè, quoad exercitium.

2. Prima Conclusio. Quando intellectus apprehendit & voluntati proponit visionem beatificam, sub ratione beatitudinis, seu summi boni, non apprehendendo vllam aliam circumstantiam; tunc voluntas necessariò appetit illam per modum simplicis complacentiæ. Ratio est, quia voluntas non potest refugere bonum, quod ipsi proponitur, nisi appareat aliqua ratio mali, propter quam illud refugiat. Non enim potest refugere bonum, sub ratione boni. At quando proponitur illi visio beatifica, sub ratione summi boni, sine vlla alia

circunſtantia,tunc nulla apparet ratio mali : Ergo non poteſt illam refugere , ſed neceſſariò appetit, amore ſimplicis complacentiæ.

3. Secunda Concluſio. Quando intellectus apprehendit & voluntati proponit viſionem beatificam ſub ratione ſummi boni, & ſimul proponit media & difficultates , ſine quibus eam conſequi non poteſt , tunc voluntas non neceſſariò illam appetit amore efficaci , id eſt, non neceſſariò intendit illam conſequi per difficilia media,quæ præſcribuntur, ſed poteſt actum ſuſpendere,aut etiam nolle eam conſequi.Ratio eſt,quia tunc apparet aliqua ratio mali , propter quam poteſt illam refugere. Et hoc docet quotidiana experientia. Nam multi ſunt , qui ſæpe habent pia deſideria, quibus ſentiunt ſe affici ad cœleſtem gloriam ; ſed tamen quando cogitant de laboribus & difficultatibus , quæ ſubeundæ eſſent . tunc incipiunt tergiuerſari.

4. Dices,Nemo poteſt nolle beatitudinem in communi : Ergo nec beatitudinem ſupernaturalem in particulari, quæ conſiſtit in viſione beatifica,cum ſit par ratio. Reſpond. Verum eſt,quando beatitudo apprehenditur ſecundùm ſe, ſine vlla alia circunſtantia : falſum, quando apprehenditur , vt difficilis & ardua ad acquirendum. Sed contrà:Nemo poteſt nolle bonum in cõmuni,quacumque facta ſuppoſitione : Ergo etiam non poteſt nolle beatitudinem in communi, in ſimili caſu. Antecedens patet , quia omnis nolitio fundatur in volitione ; & omnis volitio eſt alicuius boni. Reſpondeo. Negatur conſequentia , quia non eſt eadẽ ratio de bono in communi, & de beatitudine in communi. Nam bonum in communi includitur in omni bono particulari ; ac proinde nemo poteſt velle bonũ aliquod particulare,quin ſimul velit bonũ in cõmuni. At beatitudo in communi non includitur in omni bono particulari

quia

quia ſignificat bonum integrum & conſummatum; quod non inuenitur in omni bono particulari. Vnde poteſt quis velle bonum aliquod particulare, quod repugnet beatitudini in communi, & conſequenter poteſt nolle beatitudinem in communi.

QVÆSTIO XII.

An aliquæ animæ iam adeptæ ſint beatitudinem?

1. CAluinus tria dicit, quæ non cohærent. Primò, ſtultum ac temerarium eſſe, inquirere an Sancti ſint in cœlo & cœleſti gloria (lib. 3. inſt. c. 25. §. 6.) Secundò, Sanctos eſſe in cœlo, & frui Deo ad ſatietatem (in pſychopammachia, pag. 9.) Tertiò, non frui Deo ad ſatietatem, ſed expectare vſque ad diem iudicij (ib. pag. 19. & 16.) Quid Catholici ſentiant, duabus concluſionibus explicandum eſt.

2. Prima Concluſio. Toto tempore veteris Teſtamenti, vſque ad mortem Chriſti, nullæ animæ, quantumuis ſanctæ, conſecutæ ſunt eſſentialem beatitudinem, quæ in viſione beatifica conſiſtit. Ita D. Thom. 3. part. q. 49. art. 5. & q. 52. art. 5. Et probatur ex illo Hebr. 11. 14. *Iuxta fidem defuncti ſunt omnes iſti, non acceptis repromiſſionibus, ſed à longe eas aſpicientes.* Et infrà v. 39. *Hi omnes teſtimonio fidei probati, non acceperũt repromiſſionem Deo pro nobis melius aliquid prouidente; vt non ſine nobis conſummarentur.* Ex quibus verbis manifeſtè conſtat, Noe, Abraham, & alios Sanctos veteris Teſtamenti, de quibus loquitur Apoſtolus, non ſtatim poſt hanc vitam accepiſſe præmium æternæ beatitudinis, quod illis promiſſum erat, ſed debuiſſe expectare aduentum Chriſti. Et ratio duplex eſt. Vna, quia Deus non voluit quemquam admittere ad ſtatum beatitudinis, niſi

nisi priùs persolutum esset pretium, quo per Christum redempti sumus è statu seruitutis, & ad statum filiorum Dei adoptati. Hoc autem pretium non fuit persolutum, nisi in morte Christi. Tunc enim sanguis ipsius pro nobis effusus est. Ergo tunc primum potuimus admitti ad statum beatitudinis. Hoc sensu dixit D. Hieron. in epist. ad Dardanum; *Sanguis Christi, clauis paradisi est.* Et ibidem; *Hæc est terra viuentium, in qua sanctis viris bona Domini præparantur, quam ante aduentum in carne Domini Saluatoris, nec Abraham, nec Isaac, nec Iacob, nec Prophetæ, & alij iusti viri consequi potuerunt.* Quò etiam spectat illud Heb. 9. 15. *Ideo noui Testamenti Mediator est,* (nempe Christus) *vt morte intercedente, in redemptionem earum præuaricationum, quæ erant sub priori Testamento, repromissionẽ accipiant, qui vocati sunt æternæ hæreditatis.* Et c. 10. 19. *Habentes itaque fratres fiduciam in introitu Sanctorum, in sanguine Christi, quam initiauit nobis viam nouam per velamen, id est, carnem suam,* q. d. Christus suo sanguine parauit nobis nouã viam ad cœlũ, quod antea clausum erat propter præuaricationem Adæ. Altera ratio, quia non decebat, vt Sancti veteris Testamenti priùs adirent hæreditatem, quàm Sancti noui Testamenti, sed potiùs, vt expectarent, *ne sine nobis consummarentur*, vt Apostolus ait. Et hoc significat parabola Euangelica de denario diurno, qui non priùs datus est illis operariis, qui summo mane conducti erant ad vineam, quàm aliis, qui circa horam vndecimam accesserant.

3. Contra hanc conclusionem tria obiici possunt. Primò illud Heb. 11. 33. *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones.* Est autẽ sermo de Noë, Abraham, & aliis sanctis veteris Testamenti. Ergo illi ante Christi aduentum adepti sunt repromissionem vitę æternæ. Respondeo. Paulò antè contrarium ex eodem capite probaui. Nec tamen Apostolus

sibi

ſibi ipſi contrarius eſt. Diſtinguit enim duplicem promiſſionẽ, quæ antiquis Patribus à Deo facta eſt. Vnam vitæ æternæ, quam non ſunt conſecuti ante Chriſti aduentum, iuxta illud, *Hi omnes teſtimonio fidei probati non acceperunt repromiſſionem.* Alteram boni alicuius temporalis, quam per fidem conſecuti ſunt, iuxta illud, *Adepti ſunt repromiſſiones.* Prior promiſſio erat vna & eadem reſpectu omnium iuſtorum: poſterior diuerſa ac multiplex, & reſpectu paucorum. Nam Abrahamo promiſſus fuit filius, Dauidi regnum, Ezechiæ ſanitas, aliis aliud quippiã. Illud ergo, *Adepti ſunt repromiſſiones*, non intelligitur de omnibus Sanctis veteris Teſtamenti, ſed de aliquibus tantùm, vt hic ſit ſenſus: Aliqui *per fidem vicerunt regna*, vt Ioſue: alij *adepti ſunt repromiſſiones*, vt Abraham, Dauid, Ezechias; alij *obturauerunt ora leonum*, vt Samſon, Dauid, Daniel; alij *extinxerunt impetum ignis*, vt pueri in fornace Babylonis: alij denique aliud fecerũt. Et mox ſequitur; *Hi omnes teſtimonio fidei probati, non acceperũt repromiſſionẽ*, *q.d.* Quamuis omnes illi fuerint ſancti, & ſinguli per fidem aliquid eximium conſecuti ſint in hac vita: nemo tamen accepit præmium vitæ æternæ, quod illis promiſſum fuit, quia Deus non priùs voluit illud donare, quàm veniret Chriſtus, cuius merito & interceſſione erat donandum. Hoc eſt, quod antè dixerat, *Vt morte eius intercedente repromiſſionem accipiant æternæ hæreditatis.*

4. Secundò obiicitur illud Eccleſiaſtici 11.27. *facile eſt coram Deo in die obitus retribuere vnicuique ſecundùm vias ſuas.* Hinc enim videtur colligi, vnumquemque ſtatim poſt mortem accipere præmium vel pœnam, prout meritus eſt. Et confirmatur exemplo Lazari & Epulonis. Nam ille ſtatim conſolationem, hic cruciatum percepiſſe legitur Lucæ 16. 25. Reſpondeo. Hæc obiectio nihil aliud probat, quàm iuſtos, qui in hac vita affligun

affliguntur, ſtatim poſt hanc vitam percipere gaudium & conſolationem; impios verò qui hîc perfruuntur voluptatibus, percipere dolorem & cruciatum. Poteſt autem duplex eſſe gaudium poſt hanc vitam: Vnum de ſuperatis miſeriis huius vitæ, & ſimul de ſecuritate æternæ beatitudinis obtinendæ: Alterum de beatitudine iam obtenta. Igitur in veteri Teſtamento, Sancti ſtatim poſt hanc vitam percipiebant prius gaudium, non tamen poſterius, niſi poſt mortem Chriſti.

5. *S*ed contrà: Impij ſtatim poſt mortem ſunt in æterna damnatione: ergo & iuſti ſtatim in æterna beatitudine. Sic enim ſeruatur debita proportio. Nam ſicut iuſtitia exigit, vt pœna impiorum non differatur, ſic etiam de præmio iuſtorum dicendum eſt, iuxta illud Leuit. 19. 13. *Non morabitur opus mercenarij tui apud te vſque manè*. Reſpond. Hæc proportio non potuit ſeruari in veteri Teſtamento. Tunc enim erat diſpar ratio pœnæ ac præmij; damnationis & beatitudinis. Quod dupliciter oſtendo. Primò, quia via ad pœnam & damnationem iam erat aperta per peccatum primi parentis: via autem ad præmium & beatitudinem adhuc erat aperienda per mortem & ſatisfactionem Chriſti. Nam vt inquit Apoſtolus Hebr. 9. 8. *Nondum propalata erat via Sanctorum, adhuc priore tabernaculo habente ſtatũ*. Secundò, quia qui tunc peccabant mortaliter per ſe merebantur pœnã & damnationem, ſine vlla dependentia ab alio: Qui autem bene viuebant, non merebantur per ſe præmium & beatitudinem, ſed dependenter à futuro merito & paſſione Chriſti. Hi ergo debebant expectare Chriſtum, antequam perfectum præmium perciperent: illi poterant ſtatim puniri, quia ſine vlla dependentia à futuro tempore pœnam erant commeriti.

6. Tertiò obiicitur, Henoch & Heliam in cœlum fuiſſe tranſlatos, multò ante Chriſti aduentum. Nam de Henoch

Henoch ſic legimus, Gen.5.24. *Ambulauit cum Deo, & non apparuit, quia tulit eum Deus.* Et Eccleſ.44.16. *Henoch placuit Deo, & tranſlatus eſt in Paradiſum.* Similiter de Helia, 4. Reg.2.12. *Aſcendit Helias per turbinem in cœlum.* Reſpondeo. Hæc obiectio nullius momenti eſt. Primò, quia nos agimus de animabus iuſtorum, qui mortui ſunt. Henoch & Helias non ſunt mortui, ſed viuunt. Secundò, agimus de ſtatu beatitudinis, non de loco cœleſti. Nam hæc duo ſeparari poſſunt, & reipſa aliquando ſeparantur, vt triplici exemplo demonſtrari poteſt. 1. Chriſti Domini qui in hac vita mortali fuit beatus ſecundùm animam, & tamen non fuit in cœlo. 2. Angelorum cuſtodum, qui etiam beati ſunt, & tamen nobiſcum in terra verſantur. 3. Dæmonum, qui initio creationis, antequam peccarent, fuerunt in cœlo, & tamen non erant beati. Etiamſi ergo daremus, Henoch & Heliam tranſlatos fuiſſe in cœlum, non inde ſequeretur, conſecutos fuiſſe præmium beatitudinis, quod in clara Dei viſione conſiſtit. Denique falſum eſt, tranſlatos fuiſſe in cœlum, vbi beatorum ſedes nunc eſt. Nam nullus hominum ante Chriſtum, in illum locum ingreſſus eſt, iuxta illud Hebr.6.20. *Vſque ad interiora velaminis, vbi præcurſor pro nobis introiit Ieſus.*

7. Quæres, quò ergo tranſlati ſunt? Aliqui putant, in Paradiſum terreſtrem, ex quo Adam fuit expulſus. Ita D.Thom. 3. quæſt.49. art.5. ad 2. vbi ait, *Henoch raptus eſt in Paradiſum terreſtrem, vbi cum Helia ſimul creditur viuere vſque ad aduentum Antichriſti.* Alij, quia credunt Paradiſum illum tempore diluuij fuiſſe obrutum & deſtructum, dicunt eos in alio quodam amœno loco verſari. Nihil certi eſt. Hoc vnum conſtat, non fuiſſe raptos in cœlum beatorum, de quo nobis quæſtio eſt. Nam illud fuit clauſum propter peccatum Adami, vſque ad Chriſti mortem & paſſionem, vt ex dictis patet.

Nec

Nec mirum videri debet,nos ignorare,in quo loco illi viri ſint. Multa alia ignoramus. Neque nos ſoli. An non fatetur Apoſtolus de ſeipſo,neſcire ſe, in corpore an extra corpus,raptus fuerit in paradiſum?(2. Cor. 12 3.)An non teſtatur Scriptura,nemini vnquam conſtitiſſe,quo modo Moyſes ſepultus ſit?(Deut. 34. 6.) Et dicant mihi, qui omnia ſcire ſe arbitrantur, ex quo loco Helias poſt raptũ ſcripſerit literas ad Ioram Regem Iuda? Et quis illarum literarum fuerit baiulus ? Dicant ſimiliter an currus ille cum equis, quo in cœlũ vectus eſt,in cœlo adhuc ſit? & quid agant ibi equi ? & quo pabulo veſcantur? In his & ſimilibus præſtat ignorantiam modeſtè fateri,quàm temerè aliquid definire.

8. Secunda Concluſio. Poſt mortem Chriſti, omnes animæ iuſtorum; quæ nihil purgandum habuerunt, conſecutæ ſunt beatitudinem, & poſt dies 40. cum Chriſto in cœlum aſcenderunt, ac cæteri deinde iuſti, qui poſt illud tempus mortui ſunt, acceperunt præmium cœleſte, ſi nihil etiam purgandum habuerunt. Prima pars probatur,quia ſicut Adam ſuo peccato excluſit nos à beatitudine, ita Chriſtus per ſuã mortem admiſit,vt ſuprà ex Apoſtolo ad Hebræos probatũ eſt. Et confirmatur 1.quia Deus ſtatim confert præmium, quando nullum eſt impedimentum : ſed poſt mortem Chriſti,nullum erat impedimentum,nec ex parte Dei cui iam ſatisfactum erat per effuſionẽ ſanguinis Chriſti,nec ex parte animarum, quæ erant omnino ſanctæ & iuſtæ,nec quicquam purgandum habebant, vt ſuppono. Ergo poſt mortem Chriſti datum eſt illis præmium beatitudinis. 2. quia Arca Teſtamẽti fuit figura crucis Chriſti : ſicut ergo per arcam diuiſæ ſunt aquæ Iordanis,& ad terram promiſſionis patefactus eſt aditus,ſic per crucem Chriſti,diuiſũm eſt velũ templi, & ad ſtatum beatitudinis ianua reſerata eſt. Vnde Apo-

ſtolus Hebr.10.19.inquit, *Habentes fiduciã in introitu ſanctorum in ſanguine Chriſti, quam initiauit nobis viam nouam: & viuentem per velamen, id eſt, carnem ſuam.*

9. Secunda pars colligitur ex illo Eph.4. 8. *Aſcendens, in altum captiuam duxit captiuitatem*; id eſt, Chriſtus quando poſt dies 40.aſcendebat ad cœlos, deduxit ſecum omnes animas iuſtorum veteris Teſtamenti, quæ tamdiu fuerant quaſi captiuæ in Limbo Patrum. Vnde ſequitur, priùs fuiſſe beatas, quàm in cœlum peruenirent: Nam beatitudinẽ adeptæ ſunt in morte Chriſti, vt dictum eſt, ac deinde expectarunt per 40. dies, quibus expletis, vnà cum Chriſto in cœlum ingreſſæ ſunt. Hîc moueri poſſunt duæ quæſtiones curioſæ. Vna, vbi fuerint per illos 40. dies? Aliqui putant manſiſſe in Limbo Patrum: Alij, cùm Chriſto fuiſſe ſuper terram, licet ab hominibus non viderentur. Alij denique, in paradiſo terreſtri cum Henoch & Helia habitaſſe. Nihil certi eſt. Altera, quænam fuerint illæ animæ? vel, qui fuerint illi ſancti, qui cum Chriſto aſcenderunt? Si generatim loquamur, certum eſt fuiſſe eos omnes, qui nihil habebant expiandum. Si ſpeciatim, credibile eſt fuiſſe, partim eos, qui laudantur ab Eccleſiaſtico c.44.& ſequentibus, partim eos, quorũ fides commendatur ab Apoſtolo Hebr. 11. His addi poſſunt primi parentes, Melchiſedech, Iob, Tobias Ioannes Baptiſta, Latro, pueri innocentes, & alij.

10 Tertia pars patet ex illo 2.Cor.5.1.*Scimus, quoniam ſi terreſtris domus noſtra huius habitationis diſſoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, æternam in cœlis*, id eſt, ſi ex hoc mortali corpore diſcedamus, erimus cũ Deo in cœlis. An ſtatim? Omnino. Sequitur enim: *Dum ſumus in corpore, peregrinamur à Domino. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus, magis peregrinari à corpore, & præſentes eſſe ad Dominum.*

num. Vbi vides, hæc connexa esse, *Dum sumus in corpore peregrinamur à Domino:* Et contrà, *Dum peregrinamur à corpore, præsentes sumus ad Dominum.* At sancti, qui in nouo Testamento moriuntur, peregrinantur à corpore: Ergo præsentes sunt ad Dominum. Hoc testimonio conuictus est Caluinus in Psychopannychia, vbi ait, *Vt nihil addamus, verba Apostoli sine interprete hoc loquuntur, nos sensuros Dei præsentiam, cum ab hoc corpore separabimur: iam nos per fidem ambulaturos, sed per speciem, quoniam hoc terræ pondus, quo premimur, nos à Deo, quasi maceries, longo interuallo separat.*

11. Eòdem spectat illud ad Philip. 1. 23. *Coarctor autem è duobus desiderium habens, dissolui, & esse cum Christo, multò magis meliùs: permanere autem in carne, magis necessarium propter vos.* q. d. Ex vna parte cupio mori, vt possim esse cum Christo: ex altera, cupio viuere, vt possim vobis prodesse. Hoc non diceret, si Sancti post hanc vitam non essent in cœlo cum Christo, sed alibi expectarent vsque ad diem iudicij. Patres nobiscum sentiunt apud Bellarminum li. 1. de Sanctis, c. 4. & 5.

12. Multa obiici solent: sed pleraque non magni momenti. Seligam pauca, quæ magis vrgent. Primo igitur obiicitur illud Apoc. 6. 9. *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei.* Hinc enim sequitur animas Martyrum non esse in cœlo, sed delitescere alicubi sub altari. Respondeo. Locus ille pro nobis facit. Nam statim subiũgitur. *Et clamabant magna voce, dicentes, vsquequò Domine non iudicas, & non vindicas sanguinem nostrum de iis, qui habitant in terra? Et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ, & dictum est illis, vt requiescerent adhuc tempus modicum donec compleantur conserui eorum.* Ex quibus verbis tria colligo. Primò, illas animas orasse Deũ, vt possint recipere sua corpora. Secundò, responsum esse à Deo, non recepturas corpora, nisi in fine mundi,

quando omnes simul recepturæ sunt. Tertiò, nihilominus datas illis esse singulas stolas albas, id est, essentialé beatitudinem, quæ in visione Dei consistit. Hinc rectè colligunt Theologi, duas esse stolas beatorum, quarum vna significat gloriam animæ, altera gloriam corporis. Priorem dari statim post hanc vitam, posteriorem differri in diem resurrectionis. Itaque animas Martyrum, nunc quidem beatas esse, & cum Christo in cœlo regnare: non tamen accepturas sua corpora gloriosa, nisi in die iudicij. Et hoc est, quod ait Bernard Ser. 3. de omnibus Sanctis, *nunc quidem accepisse singulas stolas, sed nondum vestiri duplicibus, donec & nos vestiamur.* Manet tamen aliqua difficultas, quid per altare intelligatur. Anselmus intelligit Christum, sub quo dicuntur esse animæ Martyrum, tum quia dignitate & gloria sunt illo inferiores: tum etiam, quia sub illius patrocinio & directione victoriam retulerunt, eamque acceptam illi referunt. Alij aliter interpretantur. Vide Riberam in illum locum, & Bellarminum lib. 1. de Sanctis, c. 3. in fine.

13. Secundò obiicitur illa parabola Matth. 20. 8. *Cùm serò factũ esset, dicit Dominus vineæ Procuratori suo: voca operarios, & redde illis mercedẽ.* Hic iubet operariis dari mercedem ad vesperam. At per vesperam intelligitur resurrectio mortuorum, seu consummatio sæculi: Ergo Sancti qui per operarios intelliguntur, tunc primùm accipient mercedem: Ergo non statim post hanc vitam beati sunt. Respondeo. In parabolis spectari debet scopus, non circonstantiæ. Scopus autem huius parabolæ est, vt ostendat primos fore nouissimos, & nouissimos fore primos, id est, Iudæos, qui primi conducti sunt ad vineam Dei, & portarunt pondus & æstum legis Mosaicæ, non plus accepturos, quàm Christianos, qui vltimi venerunt, & tantam seruitutem

exper

experti non ſunt. Reliqua ornatûs tantùm causâ adiuncta ſunt, vt narratio eſſet integra & perfecta. Vnde nihil ſolidè ex iis conuinci poteſt.

14. Tertiò obiicitur auctoritas quorundam Patrum, præſertim Auguſtini, Ambroſij, Iuſtini, Euthymij, Lactantij, Victorini, & Bernardi, qui videntur contra nos ſentire. Reſpond. Tres ex illis contra nos ſentiunt, Euthymius, Lactantius & Victorinus. Sed eorum authoritas non eſt magna: Nam Euthymius Græcus eſt, & ſcripſit circa annum 1180. quo tempore Græci erant ſchiſmatici. Lactantius multos errores habet, & magis Ciceroni, quàm Sacræ Scripturæ operam dedit. Victorinus fuit quidem vir ſanctus, ſed indoctus, teſte Hieronymo in epiſt. ad Magnum oratorem Romanum. Ambroſius & Iuſtinus commodè explicantur, vt cauſæ noſtræ non obſint. In Auguſtino eſt aliqua difficultas. Tria ex illo colligimus. Primò, quod aliquando dubitauerit, non quidem de beatitudine ſeu viſione Dei, ſed de loco, in quo ſunt animæ iuſtorum ante reſurrectionem, præſertim lib. 9. Confeſſ. cap. 3. & lib. 2. quæſt. Euang. q. 38. Secundò, quòd poſtea non dubitauerit, ſed aſſeruerit animas beatas eſſe in cœlo, vt lib. 20. de ciuitate Dei, cap. 15. Tertiò, quòd tametſi putauerit animas iuſtorum videre Deum, addiderit tamen (lib. 12. de Geneſi ad literam cap. 35.) non ita perfectè videre nunc Deum, ſicut poſt reſurrectionem viſuræ ſunt, & ſicut Angeli nunc vident. Ratio eius eſt; quia habent naturalem appetitum adminiſtrandi ſua corpora, quo retardantur, ne toto conatu ferri poſſint in Deum. Vnde ponit hoc diſcrimen inter Angelos & animas, quòd Angeli, cùm nihil amplius expectent, toti ferantur in Deum: animæ verò, cùm expectent ſua corpora, partim ferantur in Deum, partim in ſua corpora. An hoc ita ſit, ſequenti quæ-

ſtione examinandum eſt. Quod ad D. Bernardum attinet, is Sermo, 3. de omnibus ſanctis diſtinguit tres ſtatus ſanctarum animarum. Primum in corpore corruptibili: ſecundum ſine corpore: tertium in beatitudine conſummata. Primum in tabernaculis: ſecundum in atriis: tertium in domo Dei. Sed re ipſa non diſſentit à nobis. Nam apertè ibidem fatetur animas in ſecundo ſtatu (de quibus hîc agimus) accepiſſe iam ſingulas ſtolas, ſed nondum veſtiri duplicibus. Vide ſolutionem primæ obiectionis, vbi hoc explicatum eſt.

15. Quartò obiicitur decretum Ioannis XXII. quo declarauit animas iuſtorum non videre Deum ante diem iudicij. Reſpondeo 1. Tempore Ioannis fuit hæc quæſtio valdè agitata. 2. Ioannes in conſeſſu Cardinalium eam diſcutiendam propoſuit: ſed antequam res perficeretur, mortuus eſt. Ita teſtatur Benedictus XII. in Extrauagante, aſſerens ſe præſentem adfuiſſe, & poſt mortem Ioannis, cùm ipſe in Pontificem electus eſſet: concluſiſſe, omnes animas quæ nihil purgandũ habent, ſtatim ad cœleſtem beatitudinem admitti. Quæ noſtra ſententia eſt. Hanc extrauagantem habet Alphonſus l. 3. contra hæreſes, V. *Beatitudo*, hæreſi 6, iuxta editionem. 16. Quinta obiectio. Præmia non ſolét diſtribui, niſi facto examine & iudicio: ſed in nouiſſimo die fiet examen & iudicium: Ergo tunc prius diſtribuẽda ſunt præmia. Reſpondeo. Duplex eſt iudicium: Alterum particulare poſt hanc vitam, in quo datur præmiũ animæ: alterum generale in nouiſſimo die, in quo dabitur præmium corporis. Hoc publicè, illud priuatim.

QVÆSTIO XIII.

An animæ ſint futuræ beatiores reſumptis corporibus?

1. ALiqui putant fore beatiores intenſiuè, vt Magiſter in quæſt. d. 49. D. Thomas, Bonauentura,

ra, Richardus, Marsilius ibidē, & D. August. loco paulò antè citato. Alij extensiuè, D. Tho. in 1.2. qu. 4. art. 9. ad 5. Durandus & Paludanus 4. d. 40.

2. Prima Conclusio. Essentialis Beatitudo animæ quæ in clara Dei visione consistit, non erit maior intensiuè, nec extensiuè, post resumptionem corporis, id est, Anima beata, nec clariùs videbit Deum, resumpto corpore, nec plura videbit in Deo, quàm nunc videt. Prior pars probatur, quia visio non augetur intensiuè, nisi lumen gloriæ augeatur, at lumen gloriæ non augetur, nisi augeantur merita. At in communi resurrectione, non augebūtur merita per solam resumptionem corporum: Ergo nec lumen gloriæ, nec visio. Posterior probatur, quia beati post resurrectionem non vibebūt plura attributa diuina in Deo, quàm nunc vident, vt per se notum est: nec etiam plures creaturas (si modò aliquas in eo vident) quia creaturæ non videntur in Deo, nisi mediante lumine gloriæ: Ergo si lumen gloriæ non augetur, non possunt vi luminis plures creaturæ videri, quàm nunc videntur.

3. Secunda Conclusio. Tria tamen accedent ad visionem beatificam, quæ illam extrinsecè poterunt aliquo modo perficere. Primum est, gloria corporis, seu vt alii loquuntur, dotes gloriosi corporis. Alterū gaudium quoddam accidentale, quod anima perceptura est de suo corpore glorioso. Tertium, extensio quædam operationum animæ ad corpus. Nam sicut anima communicat suum esse corpori, ita etiam quasdam operationes vitales exercet in corpore, quas sine corpore exercere non potest.

4. Dices: Anima beata, quamdiu est sine corpore, habet naturalem appetitum ad suum copus: Hic autem appetitus retardat illum, vt non possit toto conatu ferri in solum Deum. Efficit enim, vt partim in Deum

præſentem, partim in corpus abſens feratur. Ergo reſumpto corpore, poterit toto conatu ferri in Deum, & ſic erit beatior. Hoc argumento vſus eſt D. Auguſt. vt ſupra dictum eſt. Reſpond. Duplex eſt appetitus animæ circa corpus: Vnus innatus, qui nihil aliud eſt, quam quædam naturalis propenſio illius ad corpus: qualis in materia reſpectu formæ, & in forma reſpectu materiæ. Alter elicitus, qui nihil eſt aliud, quàm actus voluntatis, quo deſiderat coniungi ſuo corpori. Prior non poteſt retardare viſionem Dei. Nam viſio neceſſariò commenſuratur lumini gloriæ, vt in prima parte dictum eſt, ac proinde neceſſariò tam intenſa eſt, quàm intenſum eſt lumen gloriæ. At appetitus innatus non efficit, vt lumen gloriæ ſit magis vel minùs intenſum: ergo nec efficit, vt viſio ſit magis vel minùs intenſa. Nec poſterior poteſt retardare, propter eandẽ cauſam. Nam actus ille, quo anima deſiderat coniungi ſuo corpori, cùm ſit actus liberè à voluntate elicitus, non poteſt minuere lumen gloriæ, ac proinde non poteſt efficere, vt viſio ſit remiſſior. Nam intenſio & remiſſio luminis gloriæ ac viſionis beatificæ, non pendet iam à libera voluntate videntis Deum, ſed ab intenſione aut remiſſione meritorum huius vitæ. Et, ſi penderet à libera voluntate, certè non eſſet beatus, qui liberè & ſponte vellet Deum minùs videre & amare, cùm poſſet magis vtrumque præſtare.

CAPVT II.

De libero arbitrio.

SVppono nomen Liberi arbitrij, ſi vſum ſpectes, nihil aliud ſignificare, quàm libertatem voluntatis, ſeu voluntatem in agendo libe-

ram

tam. Hoc patet ex communi modo loquendi. Nam cùm quærimus, an homo habeat liberum arbitrium, hoc ſolum quærimus, an voluntas hominis in agendo ſit libera. Hoc poſito, quæri poteſt. 1. Cur voluntas vocetur liberum arbitrium. 2. à qua libertate vocetur liberum arbitrium. 3. an ſola voluntas formaliter ſit libera, an etiam intellectus. 4. an intellectus, ſi non formaliter, ſaltem radicaliter ſit liber, id eſt, an libertas voluntatis oriatur ex intellectu, tanquam ex radice. 5. an voluntas in vſu ſuæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur. 6. an voluntas ſit potentia actiua, an paſſiua. 7. an verſetur tantùm circa bonum. 8. an verſetur tantùm circa finem & media, & nullo modo circa aliquid tertium. 9. an homo habeat vſum liberi arbitrij. 10. quibus modis impediatur vſus liberi arbitrij.

QVÆSTIO I.

Cur voluntas vocetur Liberum Arbitrium?

1. RAtio dubitandi eſt, quia *Arbitrium* pertinet ad intellectum, non ad voluntatem. Nam arbitrari idem eſt, quod iudicare, at iudicare eſt actus intellectus: Ergo etiam arbitrari eſt actus intellectus. Ergo nec voluntas, nec actus voluntatis, poteſt vocari arbitrium.

2. Hæc difficultas videtur pendere ex alia quam paulò pòſt tractabimus, an ſcilicet libertas noſtra conſiſtat in ſola voluntate, an etiam in intellectu? Aliqui putant, partim conſiſtere in voluntate, tanquam in ſubiecto, partim in intellectu, tanquam in radice. Et ad hoc ſignificandum, coniuncta eſſe hæc duo nomina, *Liberum arbitrium*; quorum alterum pertinet ad voluntatem, nempe *liberum*; alterum ad intellectum, nempe *arbitrium*.

3. Alij volunt consistere in sola voluntate, ac proinde solam voluntatem vocari liberum arbitrium, quod dupliciter explicari potest. Primò, vt voluntas vocetur liberum arbitrium, non propriè, sed per periphrasin, vt patet in simili exemplo. Cùm enim dicimus, consilia Senatorum, quæ dantur Regi, esse libera, non significamus liberè dari ab iis, qui dant quia potius coguntur dare, sed Regem non esse addictum & mancipatum illis consiliis, sed posse, auditis omnium sententiis, agere, & decernere, quidquid velit, atque ita periphrasi quadam significamus libertatem Regis. Eodem ergo modo, cùm dicimus arbitrium intellectus esse liberum, significamus, consilium quod ab intellectu datur voluntati, tale esse, vt non cogat voluntatem, sed ipsam voluntatem audito consilio posse sequi & agere, quod velit. Et hac periphrasi explicamus libertatem voluntatis.

4. Alio modo potest voluntas vocari liberum arbitrium ratione sui actus. Nam electio, qui est actus liberæ voluntatis, est quasi arbitrium quoddam, quo voluntas vnam rem præ alia liberè amplectitur. Et hoc sensu vulgò dicimus, *In meo arbitrio est hoc facere, vel omittere*, idest, in mea electione & potestate. Hinc sequitur, nomen Arbitrij dupliciter sumi posse. 1. pro actu intellectus, & sic idem est, quod iudicium seu consilium, 2. pro actu voluntatis, & sic idem est, quod electio. Et vtroque sensu acommodari potest ad significandam voluntatem, vt explicatum est.

QVÆSTIO. II.

A qua libertate vocetur voluntas libera, seu liberum arbitrium

1. TRiplex est libertas vt passim docent Theologi. Vna naturæ, qua quis liber est à coactione & necef

necessitate: Altera gratiæ, qua liber est a peccato: Tertia gloriæ, qua liber est a miseria huius vitæ. De prima intelligitur illud 1. Cor. 7. 37. *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis.* De secunda illud Rom. 6. 18. *Liberati à peccato, serui facti estis iustitiæ.* De tertia illud Rom. 8. 21. *Tunc & ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.*

2. Igitur certum est, liberum arbitrium non denominari à libertate gratiæ vel gloriæ, sed à libertate naturæ. Nam liberum arbitrium, de quo hìc agimus, debet esse commune bonis & malis, cùm à natura sit homini insitum: At libertas gratiæ & gloriæ non est communis bonis & malis, neque à natura est homini insita: Ergo ab illa libertate non potest denominari liberum arbitrium, sed à sola libertate naturæ.

3. Est autem duplex libertas naturæ, vt insinuatum est, Vna à simplici coactione, altera simul à necessitate. Libertas à simplici coactione est, quando quis in agendo liber est à coactione, non tamen à necessitate, idest, quando sponte quidem agit, & non coactè, sed tamen necessariò, quo pacto Pater in diuinis producit Filium, & Beati in cœlo amant Deum. Nam sponte & non coactè id faciunt, sed tamen necessariò. Libertas à necessitate est, quando quis in agendo, non solùm liber est à coactione, sed etiam à necessitate, id est, quando non solum sponte agit, sed ita liberè, vt positis omnibus ad agendum requisitis, possit non agere. Hæc iterum duplex est. Vna contradictionis, seu quoad exercitium actus, quando quis potest agere & non agere: Altera contrarietatis, seu quoad speciem actus: quando ex duobus potest hoc aut illud facere prout vult.

4. Vtraque libertas, tam ea, quæ est à coactione, quàm quæ est à necessitate, conuenit libero arbitrio,

ſeu liberæ hominis voluntati. Differunt autem iſtæ duæ libertates tripliciter. Primò, quòd prior communis ſit homini cum beſtiis. Nam & beſtiæ in multis actionibus ſunt liberæ à coactione. Multa enim ſponte agunt, & non coactè. Poſterior eſt illi communis cum Deo & Angelis, qui non ſolùm ſponte agunt, ſed in multis ita liberi ſunt, vt non neceſſariò determinentur ad exercitium aut ſpeciem actûs, ſed in vtramque partem ſunt indifferentes. De hac libertate intelligitur illud Eccleſiaſt. 15. 14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilij ſui : adiecit mandata & præcepta ſua : Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te. Appoſui tibi aquam & ignem : ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors : bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Vbi diſertè explicatur libertas à neceſſitate his verbis, *Deus reliquit hominem in manu conſilij ſui.* Et quia illa libertas duplex eſt, vt dixi : altera contradictionis, altera contrarietatis, vtriuſque aſſignatur exemplum. Nam ad libertatem contradictionis pertinet, ſeruare & non ſeruare præcepta : ad libertatem contrarietatis eligere bonum aut malum, aquam aut ignem, vitam aut mortem.

5. Secundò differunt, quia voluntas, quatenus eſt libera à coactione, dicitur agens naturale, quatenus verò eſt libera à neceſſitate, dicitur agens liberum. Hoc ſenſu intelligendi ſunt D. Thom. in 3. parte, q. 18. a. 4. & alij Scholaſtici, cùm dicunt voluntatem dupliciter ſpectari poſſe. 1. vt natura eſt. 2. vt ratio, ſeu liberum arbitrium eſt : Priori modo, eſſe principium ſimplicis volitionis : poſteriori, electionis : priori, liberam eſſe à coactione ; poſteriori, à neceſſitate. Hinc ſequitur, cùm diſputant Catholici cum hæreticis, an homo habeat liberum arbitrium, hoc ſolum diſputare, An ſit liber

liber à necessitate. Et cum olim negarent Manichæi hominem habere liberum arbitrium, hoc solum negasse hominem esse liberum à necessitate. Nam facilè concedebant, liberum esse à coactione.

6. Hinc oritur tertia differentia, quia voluntas, quando operatur ex priori libertate, quæ est libertas à coactione, dicitur sponte seu voluntariè operari, quando verò ex posteriori, dicitur liberè operari. Quid autem intersit inter voluntarium & liberum, dicemus cap. 3. q. 3. Hæc sufficiant hoc loco. Reliqua, quæ adferri poterant, infrà commodius discutientur, præsertim hæc tria. An homo in statu naturæ corruptæ, in quo iam est, habeat vtramque libertatem, tam à coactione, quàm à necessitate, an verò hanc posteriorem per peccatum primi parentis amiserit. 2. An voluntas hominis cùm naturaliter sit libera à coactione, possit aliquando cogi ad agendum. 3. Cùm eadem voluntas naturaliter sit libera à necessitate possit aliquando necessitari ad agendum. Primum punctum disputabitur q. 6. Reliqua duo quæst. 10.

QVÆSTIO III.

An sola voluntas formaliter sit libera, an etiam intellectus?

1. DVrandus putat, tam intellectum, quàm voluntatem formaliter esse liberã: imò magis intellectũ, quàm voluntatem, Priorem partẽ probat. 1. quia Theologi definiunt librũ arbitriũ, quòd sit *facultas rationis & volũtatis*. Ergo tam ratio, quàm volũtas est libera. 2. quia potentiæ rationales sunt liberæ, vt docet Arist. l. 9. Met. c. 3. sed tam intellectus, quàm voluntas, est potẽtia rationalis: Ergo vtraq; fomaliter est libera. 3. quia volũtas non potest aliud eligere, quàm quod intellectus iudicat esse eligendum: Ergo si intellectus

non

non est liber in iudicando, nec volũtas potest esse libera in eligendo. Posteriorem probat, quia intellectus, non pendet à voluntate, cum tamen voluntas pendeat ab intellectu: Ergo intellectus est magis liber quàm volũtas.
2. Alij docent, solam voluntatem formaliter esse liberam, vt D. Th. Scotus, Henricus, & plerique recentiores. Primò, quia Scriptura soli voluntati tribuit libertatem, vt Eccl. 15. 16. *Si volueris mandata seruare.* Et 1. Cor. 7. 37. *Non habens necessitatẽ, potestatem autem habens suæ voluntatis.* Secundò, quia Patres, vt ostendant soli voluntati inesse libertatem, solent dicere, *Liberum voluntatis arbitrium*, vt Ambros. l. 2. de fide cap. 3. Aug. lib. de gratia & libero arbitrio c. 2. & lib. 5. de ciuitate Dei ca. 9. & Concilium Arausicanum Can. 13. Tertiò, quia si intellectus formaliter esset liber, sequerentur tria absurda. 1. Hominem solo intellectu peccare posse ante consensum voluntatis. 2. Hominem bis peccare in vnoquoque genere peccati, semel iudicando per intellectum, & semel eligendo per voluntatem. 3. Ignorantiam planè inuoluntariam non excusare à peccato. Quod autem hæc tria sequantur, facilè probatur, quia ad peccandum non requiritur nisi libertas circa obseruationem legis, cùm peccatum nihil aliud sit quàm libera legis transgressio. Si ergo libera est in intellectu ante consensum voluntatis, potest esse peccatum in intellectu, ante consensum voluntatis. Vnde vlterius sequitur, posse dari peccatum, quod non sit voluntarium, quod est contra D. Aug. in lib. de vera religione, c. 14.
5. Hæc quæstio, vt supra insinuaui, debet intelligi de libertate à necessitate, non autem de libertate à coactione. Nam certum est, non solam voluntatem hominis, sed etiam intellectum, imò & sensum & appetitum sensitiuum posse esse liberum à coactione.
Nam

Nam multa ſponte, & non coactè agunt. At dubium eſt, an ſicut voluntas, ſic etiam intellectus ſit liber à neceſſitate tam contradictionis, quàm contrarietatis. Negantem partem iam explicabimus. Sit ergo

4. Prima Concluſio. Intellectus non eſt liber à neceſſitate contradictionis, ſeu quoad exercitium actus, ſicut voluntas, ſed poſitis omnibus ad agendum requiſitis, neceſſariò agit, & non poteſt non agere. Ratio eſt, quia intellectus poteſt elicere tres actus, nempe, ſimplicem apprehenſionem, iudicium compoſitionis, & iudicium illationis. Sed in nullo horum eliciendo eſt liber à neceſſitate, quoad exercitium. Non à primo, quia poſitis omnibus requiſitis ad obiectum aliquod apprehendendum, non poteſt illud non apprehendere, ſed neceſſariò apprehendit: ſicut potentia viſiua, poſitis omnibus ad videndum requiſitis, non poteſt ſuſpendere viſionem, ſed neceſſariò videt, vt quotidie experimur. Et ratio eſt, quia tam intellectus quàm ſenſus, eſt potentia cognoſcitiua: At omnis potentia cognoſcitiua, ſaltem in hac vita, pendet ab obiecto, & ab eo recipit ſpeciem, per quam immutatur. Quando ergo immutatur, neceſſariò agit: quando non immutatur, non poteſt agere. At voluntas nihil reale recipit ab obiecto, quo in ſe immutetur, ac proinde ex hac parte, manet in ſe indifferens, ad illud appetendum, vel non appetendum, niſi aliunde neceſſitetur.

5. Idem dico de reliquis duob. actibus, nempe de iudicio cõpoſitionis & illationis. Nam quãdo intellectui proponitur aliqua propoſitio, ſeu affirmatiua, ſeu negatiua, & ſimul proponũtur argumenta, quæ cõuincant veram eſſe, non poteſt per ſe ceſſare ab aſſenſu, ſed neceſſariò aſſentitur. Ergo per ſe non eſt liber in aſſenſu, quoad exercitiũ actus. Eadem eſt ratio, quando proponitur illi ſyllog. in quo concluſ. legitimè ſequitur ex præmiſſis.

Tunc enim, si rectè ilium apprehendit & intelligit, non potest non iudicare, illationem esse legitimam.

6. Secunda Conclusio. Intellectus non est liber à necessitate cōtrarietatis, seu quoad speciem actus, id est, non potest cuilibet propositioni assensum aut dissensum præbere, prout libet, sed necessariò ad alterutrum determinatur. Ratio est; quia hæc libertas quoad speciem actus supponit alterum quoad exercitium actus: Ergo vbi altera non est, hæc esse non potest. 2. quia si intellectui proponantur argumenta necessaria, necessariò assentitur, & non potest dissentire, si probabilia necessariò opinatur: si contraria, æquè probabilia, necessariò dubitat, nisi accedat inclinatio vel imperium voluntatis. Atque ita docet Aristoteles li. 3. de anima cap. 3. vbi ait nos imaginari posse, quod volumus, non autem opinari, nisi id, quod argumēta concludunt esse opinandum. Et lib. 7 Eth. cap. 2. vbi dicit syllogismum captiosum necessariò inducere dubitationem, cùm ab vna parte videatur incredibile, quod concluditur; & ex altera, non possit contemni argumentum, quamdiu solutio non apparet. Idem docet experientia, quia nemo consultat, an debeat veritati cognitæ assentiri, sed simpliciter eò accedit, quò argumentorum vis ducit. Hæc etiam causa est, cur nostra fides Catholica requirat pium voluntatis affectum, quia alioqui intellectus noster non facilè posset adduci, vt crederet ea, quæ rationem ipsam superant.

7. Ex dictis sequitur. Intellectum per se secluso voluntatis affectu, vel imperio, non esse capacem peccati aut meriti. Nam ad peccandum & merendum requiritur libertas à necessitate, nec sufficit libertas à coactione. At intellectus per se non est liber à necessitate, vt probatum est: Ergo per se, non est capax peccati aut meriti. Dixi per se, quia ratione voluntatis potest esse capax, vt infrà dicemus.

8. Argu-

8. Argumenta Durandi facilè soluuntur. Nam primò, quod Theologi dicunt liberum arbitrium esse *facultatem rationis & voluntatis*, id est, quia voluntas in vsu libertatis pendet à ratione seu intellectu, vt sequenti quæstione explicabitur. Secundò, Aristoteles per potentias rationales non intelligit intellectum & voluntatem, sed artes & scientias; quæ ideo vocãtur potentiæ rationales, quia vtimur illis, quando volumus. Neque dicit huiusmodi potentias esse liberas, sed esse ad opposita, quia sc. vna eadémque scientia potest esse contrariorum; quo pacto, inquit, ars medicandi potest esse infirmitatis & sanitatis. Et quanquam dixisset eas esse liberas, non tamen sequeretur, esse liberas formaliter, quia satis esset, quòd earum actus essent liberi, non secundùm se, sed ex libero voluntatis imperio. Tertiò, quod obiicitur, voluntatem non posse aliud eligere, quàm quod intellectus iudicat esse eligendum, distinguendũ est. Nam si sensus sit, voluntatem determinari ad illud præcisè eligendũ, quod intellectus iudicat esse eligendum, negari debet. 1. quia voluntas potest actum suspendere, cùm sit libera, quoad exercitium actus. 2. potest è duobus eligere minus bonum, etiam si intellectus iudicet alterum esse præferendum. De qua re dicã qu. 5. Si autem sensus sit, voluntatem non posse quicquam eligere, nisi proponatur ipsi ab intellectu sub ratione boni, concedi potest. At inde nihil sequitur cõtra nos. Licet enim hoc ita sit, nõ ideo intellectus liber est in iudicando, & tamen voluntas libera est in eligendo.

QVÆSTIO IV.

An intellectus saltem radicaliter sit liber?

1. ALij affirmant, alii negant. Et fortasse in re non est magna dissensio, sed in modo loquendi,

Ego vtramque partem controuersiæ breuiter proponam & explicabo. Sit ergo

2 Prima Conclusio. Licèt intellectus non sit formaliter liber à necessitate, vt dictum est, probabile tamen est, radicaliter esse liberum, id est libertatem voluntatis oriri ex intellectu, tanquam ex radice. Quod sic explico. Intellectus in eo differt à sensu, quòd sensus non percipiat nisi præsentia, nec possit considerare omnes circumstantias rei propositæ, ac proinde non possit iuxta varias circunstantias vario modo iudicare de re, sed vno tantùm modo, Intellectus verò, non tantùm præsentia, sed etiam futura, non tantùm naturam rei, sed etiam singulas circumstantias perpendit; ac proinde iuxta varias circumstantias potest variè iudicare. Nam quando considerat abstinentiam, ex vna parte iudicat bonam esse, quatenus conducit ad honestam viam: ex altera malam, quatenus est ingrata carni & appetitui sensitiuo. Eodem modo, quando considerat multa simul, & ea inter se confert, ex vna parte potest vnum alteri præferre, & ex alia postponere. Ex hac ergo varietate & indifferentia iudicij, tanquam ex radice quadam nascitur indifferentia, seu libertas voluntatis: quia ex eo, quòd illi tam vario modo res proponantur, variè & indifferenter potest eligere, & vnum alteri aut præferre, aut postponere.

3. Hoc proposito, probatur conclusio; quia libertas voluntatis nihil aliud est, quàm indifferentia quædam, qua potest rem propositam eligere aut respuere: vel, si multæ sint, vnam alteri præferre: Sed hæc indifferentia oritur ex intellectu, quæ variè iudicat de re eligenda, vel respuenda, aut de vna alteri præferenda: Ergo intellectus est radix libertatis in voluntate. Confirmatur 1. quia si quæram quare voluntas sit libera: optimè respondetur, quia est appetitus rationalis. Et à contrario,

quare

quare appetitus in beſtiis non ſit liber ? quia non eſt rationalis. Ergo cauſa libertatis eſt ipſa ratio , ſeu intellectus. 2. quia appetitus non poteſt aliquid appetere, niſi proponatur illi à potentia cognoſcente , tanquam bonum & conueniens , nec poteſt aliquid reſpuere, niſi proponatur illi tanquam malum & noxium : Ergo ſi potentia cognoſcens ſit determinata , & non proponat niſi vnum ſiue bonum , ſiue malum, appetitus neceſſariò illud appetet aut reſpuet , vt patet in beſtiis, quarum cognitio ſenſitiua eſt , & ad vnum determinata. At ſi potentia cognoſcens ſit indeterminata, & proponat varia obiecta , oſtendens in ſingulis eſſe rationem boni & mali , iam appetitus erit liber , & poterit ferri in hanc aut illam partem. Hoc autem fit in nobis, quia intellectus noſter poteſt varia obiecta proponere voluntati , ac proinde voluntas, quæ ſequitur intellectum, poteſt varia obiecta eligere. Radix ergo libertatis eſt in ipſo intellectu.

4. Secunda Concluſio. Probabilius eſt, libertatem, & indifferentiam voluntatis non oriri ex indifferentia intellectus, tanquam ex radice , ſeu quod idem eſt , intellectum non eſſe radicem libertatis in voluntate , licèt ſit conditio , ſine qua voluntas aliquando non poſſet exercere ſuam libertatem. Probatur 1. quia nomen radicis ſignificat veram cauſam : ſed intellectus non eſt vera cauſa libertatis in voluntate , ſed ſolùm conditio, ſine qua voluntas non eligeret liberè: Ergo intellectus non eſt radix libertatis. Minor patet, quia ſi intellectus eſſet vera cauſa, vel eſſet cauſa libertatis quoad actum primum, vel quoad actum ſecũdum. Neutrum dici poteſt. Non prius , quia libertas voluntatis quoad actum primum, non eſt aliud , quàm ipſa voluntas libera , ad quam phyſicè producendam non concurrit intellectus, vt per ſe conſtat. Nec poſterius , quia libertas quoad

actum secūdum non est aliud, quàm ipsa actio à voluntate liberè procedens, nempe ipsa volitio seu electio: sed ad hanc actionem physicè eliciendam non concurrit intellectus, tanquam causa, vt qu. 6. probabo: sed solùm tanquam conditio, quatenus scil. voluntas non ageret, nisi obiectum illi ab intellectu proponeretur. Probatur 2. quia prima & præcipua libertas voluntatis est quoad exercitium, quam necessariò supponit libertas quoad specificationem: sed ad libertatem quoad exercitium non semper requiritur indifferentia intellectus: Ergo indifferentia intellectus non est radix libertatis in voluntate. Minor patet, quia voluntas liberè appetit beatitudinem in communi, quoad exercitium, potest enim suspendere actum, si velit: Et tamen intellectus circa beatitudinem, in communi non est indifferens: Ergo, &c.

5. Ad argumentum contrarium facilè respondetur, quia illa varietas, seu indifferentia intellectus in iudicando, non potest vllo modo esse causa libertatis, vt iam ostensum est, sed tantum conditio, sine qua voluntas non posset liberè exercere omnes suos actus.

6. Ad 1. confirmationem dico, voluntatem ideo esse liberam, quia Deus eam liberam fecit, & appetitum brutorum non esse liberum, quia Deus liberum non fecit. Quod autem voluntas nostra vocetur appetitus rationalis, hoc ideo est, quia sequitur dictamen rationis: sicut appetitus brutorum dicitur irrationalis, quia non sequitur rationem, sed sensum.

7. Ad 2. dico, solùm probari, quod nisi potentia cognoscens esset indeterminata, & proponeret varia obiecta, voluntas non posset vnū ex multis liberè eligere, quod concedimus, quia hoc nihil aliud est, quàm illam indeterminationem potentiæ cognoscentis esse conditionem, sine qua voluntas non operaretur hoc modo.

QVÆSTIO V.

An voluntas in vsu suæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur.

1. DVo hic quæruntur. 1. an voluntas in suis liberis actionibus dependeat ab intellectu? 2. an ab intellectu in alteram partem determinetur? Aliqui vtrumque affirmant, hoc sensu. Primò, quòd voluntas in agendo dependeat à practico iudicio intellectus, seu, quòd voluntas non possit aliquid appetere, nisi intellectus practicè iudicet appetendum esse. Secundò, quòd voluntas non solùm dependeat, sed etiam determinetur à practico iudicio intellectus, seu quod voluntas, posito practico iudicio intellectus, determinetur ad sequendum illud iudicium, præsertim si sit vltimum, quod exprimi solet, his verbis: *Hoc tunc omnibus consideratis, eligendum aut faciendum est.* Scotus, Henricus, & multi alij contrà sentiunt. Ego paucis resoluam.

2. Prima Conclusio. Voluntas in omni actione, siue libera, siue necessaria sit, semper pendet ab intellectu; non tamen semper à practico iudicio intellectus. Prior pars patet, quia voluntas non potest aliquid velle, nisi ab intellectu proponatur illi sub ratione boni: Ergo semper pendet ab intellectu. Hoc sensu dicunt Philosophi: *Voluntatem non ferri in incognitum.* Et, *Nihil esse volitum, nisi prius cognitum.* Et Poëta ait, *Ignoti nulla cupido.* Posterior probatur, quia vt voluntas appetat aliquod obiectum, non semper necesse est, vt intellectus practicè iudicet appetendú esse, sed aliquando sufficit, si apprehendat illud sub ratione boni. Quod maximè locũ habet in repentinis motibus voluntatis, qui fiunt sine præuia deliberatione, quos aliqui vocant *motus*

primò primos. Nam ad illos eliciendos non opus eſt iudicio practico, ſed ſufficit ſimplex apprehenſio alicuius boni, vt docet quotidiana experientia. Poteſt etiam habere locum in actu deliberato, vt quando occurrunt duo bona, ex quibus alterum eligendum eſt: Et intellectus ſpeculatiuè iudicat, alterum eſſe turpe, alterum honeſtum, ac deinde practicè iudicat, honeſtum turpi præferendum eſſe. Tunc enim poteſt voluntas pro ſua libertate eligere bonum turpe, relicto honeſto, quantumuis intellectus iudicet, honeſtum practicè præferendum eſſe. Huc ſpectat illud Medeæ apud Ouidiū, *Video meliora proboque, Deteriora ſequor*. Et habemus clarum exemplum in iis, qui contra conſcientiam aliquid faciunt, quod ſciunt eſſe prohibitum, & nullo modo faciendum. Nam illis voluntas non pendet à practico iudicio intellectus, ſed illud reſpuit.

5. Secunda Concluſio. Voluntas in ſuis liberis actionibus non neceſſariò determinatur à practico iudicio intellectus, ſiue quoad exercitium, ſiue quoad ſpeciem actus. Probatur, quia poſito practico iudicio intellectus, adhuc manet libera, quoad exercitium actus. Quamuis enim recta ratio iudicet hoc aut illud eligendum eſſe, poteſt tamen voluntas ſuſpendere actum, & non eligere, quod intellectus iudicat in praxi eligendum eſſe. Imò poteſt contrarium eligere, vt iam oſtenſum eſt. Et confirmatur 1. quia hoc eſt diſcrimen inter potentias naturales, & liberas, quòd naturales, poſitis omnibus ad agendum requiſitis, neceſſariò determinentur ad agendum, ita vt non poſſint non agere: liberæ autem non determinentur, ſed poſſint agere & non agere. At voluntas eſt potentia libera, vt omnes concedunt. Ergo poſitis omnibus ad agendum requiſitis (quorum vnum eſt apprehenſio, vel iudicium intellectus) poteſt agere & non agere, 2. Quia ſi vo-

luntas

luntas necessariò determinatur à iudicio intellectus. sequitur primò, voluntatem non posse eligere minus bonum, relicto maiori, quia intellectus semper iudicat (nisi fortè erret) maius bonum minori præponendum esse: At hoc est contra experientiam, quia sæpe eligimus minus bonum. Secundò sequitur, voluntatem, ex duobus bonis æqualibus, neutrum posse eligere, quia rectum iudicium rationis, neutrum alteri præponit.

4. Dices 1. Voluntas non potest aliquid velle sine iudicio intellectus: Ergo, si iudicium est indeterminatum, & ipsa voluntas erit indeterminata; si iudicium determinatum, & ipsa erit determinata: sed vltimum iudicium practicum est omnino determinatum: Ergo voluntas necessariò eligit illud, quod vltimum iudicium determinat esse eligendum. Respondeo. Negatur prima consequentia, quia in eo consistit libertas voluntatis, vt posito determinato iudicio intellectus, & omnibus aliis ad agendum requisitis, ipsa adhuc maneat indeterminata & libera. Vnde ergo, inquies, tandem determinatur? Respondeo. A seipsa. At aliæ causæ, inquies; quæ ex se indeterminatæ sunt, non determinant se ipsas, vt patet inductione. Nam Sol, qui ex se indifferens est ad producendum equum aut leonem, non determinat seipsum ad alterutrum producendum, sed necesse est, vt concurrat causa particularis, à qua determinetur. Similiter intellectus, qui ex se indifferens est ad hoc aut illud intelligendum, non potest hoc aut illud determinatè intelligere, nisi determinetur per speciem intelligibilem, quæ hoc aut illud in particulari repræsentet. Ergo idem est de voluntate. Res. Causa efficiens duob. modis potest esse indeterminata, 1. quoad exercitium. 2. quoad specificationem. Illa dicitur indeterminata quoad exercitiũ, quæ est indifferens ad agendum aut non agendum: Illa verò, quoad

ſpecificationem quæ eſt indifferens ad varios effectus producendos. Priori modo, ſolæ cauſæ liberæ dicuntur indeterminatæ, quia poſitis omnibus ad agendum requiſitis, adhuc manent indifferentes, & poſſunt agere & non agere, Neque neceſſe eſt, vt huiuſmodi cauſæ ab aliquo determinentur; quia ſeipſas actiuè determinant. Poſteriori, tam cauſæ liberæ, quàm naturales dicuntur indeterminatæ, quia poſſunt varios ſpecie effectus producere: quo pacto volũtas poteſt exercere actum turpem & honeſtum. Intellectus poteſt formare cõceptum ſubſtantiæ & accidentis? Sol poteſt producere leonem & equum. Huiuſmodi ergo cauſæ, cùm ſint ex ſe indifferentes ad varios effectus, non poſſunt certum aliquem effectũ producere, niſi ab aliquo determinentur: ſiue illa determinatio fiat in genere cauſæ formalis extrinſecæ, quo pacto determinatur voluntas ad honeſtum actum, ſi proponatur illi obiectum honeſtũ: ſiue in genere cauſæ efficientis, quo pacto determinatur Sol à leone, ad producendum leonem, ſiue in vtroq; genere, quo pacto determinatur intellectus per ſpeciem intelligibilem leonis, ad formãdum conceptum de leone. Ex his patet ſolutio ad obiectionem.

5. Dices 2. Voluntas numquam agit contra vltimum iudicium practicum intellectus: Ergo neceſſariò ſequitur vltimum iudicium, & ab eo determinatur. Reſpondeo. Antecedens diſtinguendum eſt. Poteſt enim, dupliciter intelligi. 1. de vltimo iudicio intellectus quod præcedit electionem voluntatis & ſic falſum eſt, vt ex dictis patet, quia voluntas, poſito quocumque iudicio intellectus antecedente, adhuc manet libera in eligendo, tum quoad exercitium actus, tum quoad ſpecificationem. Poteſt enim eligere & non eligere, ſicuti vult. Et ſimiliter poteſt è duobus, hoc eligere aut oppoſitũ. 2. poteſt intelligi de vltimo iudicio intellectus,

quod

quod ſequitur electionem voluntatis ; Et ſic verum eſt antecedens , ſed negatur conſequentia. Quod ſic oſtendo. Proponantur voluntati duo bona , quorum alterum maius , alterum minus eſt. Intellectus iudicet maius eligendum eſſe; voluntas eligat minus : Et cùm eligit , ſimul imperet intellectui , vt iudicet rectè factum eſſe, ſi non ob aliam cauſam, ſaltem quia voluntas ita vult. In hoc caſu voluntas non agit contra vltimum iudicium intellectus, (& ſic verum eſt antecedens) & tamen non ſequitur vltimum iudicium , ſed potiùs præcedit ,& imperat , & ſic falſum eſt conſequens.

6. Dices 3. Si voluntas non determinatur à iudicio intellectus , ergo dabitur actio voluntatis ſine iudicio, & per conſequens actio ſine obiecto , quod implicat. Prior conſequentia videtur certa. Poſterior probatur, quia obiectum voluntatis non proponitur voluntati, niſi per iudicium intellectus:Ergo ſi datur actio voluntatis ſine iudicio intellectus , dabitur etiam ſine obiecto. Reſpondeo. Prior conſequentia negatur. 1. quia voluntas , poſito iudicio intellectus poteſt ſuſpendere actionem: & ſic non dabitur actio ſine iudicio, 2. quia ex duobus bonis ſibi propoſitis , poteſt eligere minus bonum , & ſic etiam non dabitur actio , ſine iudicio quia licet vnum ſit maius , alterum minus bonum, vtrumque tamen iudicatum eſt bonum.

7. Dices 4. Appetitus beſtiarum ideo eſt determinatus ad vnum , quia cognitio ſenſitiua eſt determinata ad vnum. Item , voluntas humana reſpectu vltimi finis , ideo eſt determinata ad vnum , ſaltem quoad ſpecificationem , quia iudicium intellectus eſt determinatum ad vnum , nec poteſt repræſentare vltimum finem niſi ſub ratione boni. Similiter voluntas beatorum ideo eſt determinata ad vnum , quoad exercitium

respectu essentiæ diuinæ clarè visæ, quia iudicium intellectus est determinatum ad vnum. Ergo à simili, in quacumque re particulari eligenda, quando intellectus erit determinatus, etiam voluntas erit determinata. Respondeo: Est dispar ratio in allatis exemplis. Nam primò, appetitus bestiarum est intrinsecè naturalis, non liber: At nostra voluntas est intrinsecè libera. Deinde quod voluntas nostra respectu finis, aut voluntas Beatorum respectu Dei clarè visi, determinata sit ad vnum, non ideo præcisè est: quia intellectus est determinatus ad vnum, sed quia obiectum tale est, quod necessitat voluntatem. Alia obiecta particularia non sunt eiusmodi, vt necessitent voluntatem. Dices, Sed quare necessitat, nisi propter vltimum iudicium intellectus? Respondeo. Non ideo, sed quia ex natura sua tale est, vt si bene apprehendatur, non possit in ipso reperiri vlla ratio mali, quod de aliis obiectis dici non potest..

8. Dices. Si voluntas posset aliquid eligere contra iudicium intellectus, posset etiam fieri, vt in voluntate esset peccatum, sine vllo errore vel defectu in intellectu: sed hoc est contra illud Salomonis, Prou. 14. 22. *Errant, qui operantur malum.* Respondeo. Non est absurdum, vt peccatum sit in voluntate, antequam error aut deceptio sit in intellectu, vt patet in Angelis malis, & primis parentibus, iuxta communem multorum sententiam. Nec obstat locus Salomonis. Nam etiam illi errant, qui auertunt voluntatem à Deo, quod fit per peccatum Et ratio est, quia dicitur errare, qui deflectit à rectitudine, vel à regula sibi præfixa: sed voluntas non minùs potest deflectere à bono, quàm intellectus à vero: Ergo tam voluntas, quàm intellectus potest errare.

QVÆSTIO VI.

An voluntas sit potentia actiua, an paßiua?

1. CErtum est, aliquo sensu dici posse potentiam passiuam, quia nimirum in se recipit suos actus sicut subiectum recipit accidentia. Quæstio est, an etiam sit actiua? id est, an non solùm recipiat in se suos actus, sed etiam actiuè illos producat? Negat Godfridus asserens actum voluntatis effectiuè produci, non à voluntate, sed à phantasmate, vel obiecto cognito, vel certè ab intellectu proponente obiectum. Alij contrà sentiunt, actum voluntatis actiuè produci ab ipsa voluntate. Hoc interest, quod aliqui dicant, illum produci à sola voluntate, vt Scotus, Henricus, Capreolus, Ferrariensis: alij partim à voluntate, partim ab obiecto, vel potiùs ab intellectu proponente obiectum, vt Gregorius, Gabriel, Paludanus.

2. Prima Conclusio. Voluntas effectiuè producit suos actus. Est communis sententia contra Godfridum. Et probatur 1. ex dictis, quia voluntas est potentia formaliter libera, in cuius potestate est agere & non agere. 2. quia actio voluntatis est vitalis: Ergo debet esse à principio vitali. 3. quia est actio immanens: Ergo producitur ab illo eodem principio, in quo tanquam in subiecto recipitur. Dices. Idem non potest esse principium actiuum & passiuum respectu eiusdem: sed voluntas recipit suum actum: ergo non potest illum efficere. Respondeo. Negatur maior, & datur instantia in omnibus actionibus immanentibus. Nec apparet vlla implicatio.

3. Secunda Conclusio. Ad actum voluntatis eliciendum non concurrit phantasma effectiuè, nec etiam

obiectum.

obiectum. Prior pars patet, quia in anima separata à corpore non est phantasma, & tamen est actus voluntatis. Posterior patet, quia obiectum potest dupliciter spectari. 1. quoad esse reale, quod habet extra animam. 2. quoad esse apprehensum, quod habet in intellectu. Neutro modo concurrit effectiuè ad actum voluntatis. Non primo, quia quod non existit secundùm esse reale, non potest physicè & realiter aliquid producere; sed obiectum voluntatis sæpe non existit secundùm esse reale, vt quando ægrotus appetit sanitatem: Ergo non potest physicè & realiter producere actum voluntatis. Nec secundò, quod obiectum voluntatis secundum esse apprehensum, habet se, vt causa finalis: At causa finalis vt sic, non est actiua: ergo non potest physicè producere actionem.

4. Tertia Conclusio. Ad actum voluntatis eliciendum, non concurrit intellectus effectiuè. Probatur; quia vel concurreret per se immediatè, vel per suam intellectionem. At neutro modo concurrit. Non 1. quia intellectus per se immediatè non producit, nisi intellectionem. Nec 2. quia intellectio, cùm sit in intellectu, quomodo physicè operabitur in voluntate? Ex dictis sequitur, voluntatem cum generali concursu Dei, esse totale principium suorum actuum. Non excludo tamen habitus vel auxilia actualia, quæ sunt in voluntate, sed tantùm phantasma, obiectum, & intellectum, quæ sunt extra voluntatem.

QVÆSTIO VII.

An voluntas versetur tantùm circa bonum?

1. HActenus explicata est natura liberi arbitrij; seu voluntatis, quatenus libera est. Nunc dicam aliquid de obiecto. Et primò quidem, an voluntas ver-

ſetur tantùm circa bonum. Vbì nota, duplices eſſe actus voluntatis Alij conſiſtunt in proſecutione boni, vt amor, deſiderium, gaudium: alij in fuga mali, vt odium, timor, triſtitia. Eſt ergo ſenſus quæſtionis, an voluntas ita proſequatur bonum, vt non poſſit proſequi malum? Et ſimiliter, an ita fugiat malum, vt non poſſit fugere bonum? vel breuius, an voluntas poſſit velle malum, & odiſſe bonum?

2. Affirmant Nominales. 1. quia poteſt aliquis alterum odio habere: Ergo poteſt illi expreſsè velle malum, vt malum eſt, & nolle bonum, vt bonum eſt: Ergo poteſt illi placere malum, & diſplicere bonum. 2. qui peccat ex malitia, ſcit ſe malum agere: Ergo eligit malum ſub ratione mali: Et in hoc differt ab eo qui peccat ex fragilitate vel ignorantia. 3. poteſt aliquis vt experiatur ſuam libertatem, reſpuere bonum, quod illi proponitur. 4. voluntas poteſt appetere id, ad quod appetendum inclinatur à prauo habitu: ſed ab habitu iniuſtitiæ inclinatur ad malum, ſub ratione mali: Ergo poteſt appetere malum ſub ratione mali.

3. Antiquiores Scholaſtici cum D. Thoma negant. 1. ex Ariſtotele lib. 2. Ethicorum, c. 1. vbi ait, *Bonum eſſe quod omnia appetunt.* 2. ex Dionyſio c. 4. de diuinis Nominibus, vbi ſic habet, *Malorum etiam omnium principium & finis eſt bonum. Boni enim cauſa ſunt omnia, & quæ bona ſunt, & quæ mala, quippe cum hæc quoque boni deſiderio agamus. Nemo enim propoſito ſibi malo facit, quæ facit.* 3. ex Scriptura, quæ ſæpe indicat, homines malos non velle malum ſub ratione mali, ſed ſub ſpecie alicuius boni, vt Iſaiæ. 5. 20. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum.* Et hæc eſt cauſa, cur Sapient. 14. 11. dicantur creaturæ Dei factæ *in muſcipulam pedibus inſipientium*, qui ſcilicet non niſi ſub aliqua ſpecie boni alliciunt & decipiunt homines.

4. Aliqui

4. Aliqui recentiores vtuntur distinctione. Aiunt neminem posse velle malum, quod est sibi malum, nec odisse bonum quod est sibi bonum. Posse tamen velle malum, quatenus est alteri malum, & odisse bonum, quatenus est alteri bonum. In hoc posteriori puncto assentiuntur Nominalibus; in priori, antiquis Scholasticis. Nos in vtroque cum antiquis Scholasticis sentimus, adhibita moderatione, quæ sequitur.

5. Prima Conclusio. Potest aliquis alteri velle malum, quatenus illi malum est, tamen ratio volendi non potest esse, nisi bonum, sub ratione boni, seu quatenus bonum est. Probatur, quia qui odit hostem suum, vult illi malum, vt malum illius est, & tamen hoc ideo facit, quia putat sibi bonum esse, nocere hosti. Huc spectat sententia Dionysij: Et hinc soluitur primum argumentum Nominalium.

6. Secunda Conclusio. Potest aliquis sibi ipsi velle malum, tanquam obiectum materiale, sed non potest velle, nisi sub ratione boni. Hoc fit in duobus casibus. Primò, quando sciens appetit rem illicitam & prohibitam, propter aliquam vtilitatem aut delectationem, quæ illi annexa est. Hinc soluitur secundum argumentum Nominalium. Secundò, quando appetit sibi mortem, vt euadat aliud malum, quod putat grauius esse morte. Et similiter, quando appetit sibi pœnam temporalem, vt possit euadere æternam.

7. Reliqua duo argumenta Nominalium facilè diluuntur. Ad 3. dico in eo, quòd quis velit experiri suam libertatem, inesse aliquam rationem boni. Ad 4. habitum prauum inclinare ad malum, propter aliquod bonum annexum. Nam quando aliquis ex prauo habitu seu consuetudine inclinatur ad luxuriam, sentit se inclinari propter delectationem, quam concipit in ipsa luxuria.

QVÆS

QVÆSTIO VIII.

An voluntas verſetur tantùm circa finem & media?

1. VOluntas poteſt dupliciter ſpectari, vt ſuprà dixi. 1. vt voluntas eſt, & ſic potiùs verſatur circa finem. 2. vt libera eſt, & ſic potiùs verſatur circa media. Quæſtio eſt, an poſſit habere aliquem actum, qui nec circa finem, nec circa media verſetur? Aliqui negant. Primò, quia debet eſſe proportio inter intellectum & voluntatem: ſed intellectus in iudicando, vel aſſentitur propoſitioni propter ſe, quo pacto aſſentitur principiis; vel propter aliud, quo pacto aſſentitur concluſioni: ergo ſimiliter voluntas in appetendo, vel appetit bonum propter ſe, quo pacto appetit finem; vel propter aliud, quo pacto appetit media. Ergo non datur tertium. Secundò, quia omne bonum, quod appetit voluntas, vel eſt vtile, vel honeſtum, vel delectabile. Si vtile, pertinet ad media: ſi honeſtum aut delectabile, ad finem. Alij contra ſentiunt, præter volitionem finis & mediorum, poſſe dari aliam, quæ ab illis diuerſa ſit. Nam voluntas poteſt velle aliquid, ſub ratione boni tantùm, abſtrahendo à ratione finis & mediorum.

2. Nota 1. Actum voluntatis, aliquando eſſe efficacem, aliquando inefficacem, per modum ſimplicis complacentiæ. Nota 2. in re illa, quæ finis eſt, tria ſpectari poſſe, 1. rationem boni honeſti, aut delectabilis. 2. rationem appetibilis propter ſe. 3. rationem finis. Secunda ratio fundatur in prima. Nam ideò aliquid appetibile eſt, quia bonum eſt: Et ideo propter ſe appetibile, quia bonum honeſtum, aut delectabile eſt. Tertia, quæ eſt ratio finis, vtramque ſupponit: Et conſiſtit in eo, non quòd bonum propter ſe appetibile

moueat

moueat voluntatem ad ſui amorem vel deſiderium(illa enim eſt ratio boni propter ſe appetibilis) ſed in eo potiùs,quòd amore & deſiderio ſui moueat voluntatem ad electionem mediorum , quibus bonum illud obtineri poſſit,ſi abſens ſit, aut conſeruari, ſi præſens. Idem ſeruata proportione dicendum eſt de mediis: Nam etiam in illis tria ſpectari poſſunt. 1. ratio boni vtilis.2.ratio appetibilis propter aliud. 3. ratio ſeu cauſalitas mediorum.

3. Nota 3.nos hîc loqui, non tantùm de fine vltimo, qui eſt Deus,ſed etiam de fine proximo,qui poteſt eſſe bonum aliquod creatum. Tametſi enim quodlibet bonum creatum,ſit medium reſpectu finis vltimi, poteſt tamen etiam eſſe finis, reſpectu alterius boni creati. Vnde fit,vt vnum idemque bonum creatum , v.g.bonum caſtitatis poſſit habere rationem finis , quatenus eſt bonum quoddam honeſtum & propter ſe amabile, & rationem medii, quatenus eſt bonum vtile , & propter aliud amabile. His poſitis,ſit

4. Prima Concluſio Non poteſt dari actus voluntatis ſiue ſit efficax,ſiue inefficax, qui non verſetur circa finem, vel circa media, ſaltem materialiter. Hoc rectè probant argumenta initio allata. Nam omne bonum, vel propter ſe appetitur , vel propter aliud. Si propter ſe, poteſt habere rationem finis: ſi propter aliud, poteſt habere rationem medij.

5. Secunda Concluſio. Poteſt dari actus voluntatis inefficax,ſeu per modum ſimplicis complacentiæ , qui nec verſetur circa media, quatenus habent rationem mediorum,nec circa finem, quatenus habet rationem finis. Probatur, quia poteſt aliquis per modum ſimplicis complacentiæ , amare bonum honeſtum , aut delectabile, ſub ratione boni propter ſe appetibilis, abſtrahendo à ratione finis : Et ſimiliter poteſt amare

bonum

bonũ vtile, ſub ratione boni propter aliud appetibilis abſtrahendo à ratione medij. Vtrumque patet in homine coniugato, qui per modum ſimplicis complacentiæ amat bonum caſtitatis. Poteſt enim illud amare propter ſe, ſub ratione boni honeſti, ita tamen, vt ex amore ipſius non moueatur ad eligenda media, quibus aſſequatur illud bonum. (Poteſt enim velle non aſſequi.) Ergo non ambit ſub ratione finis. Similiter poteſt illud amare propter aliud, ſub ratione boni vtilis, iam tamen, vt non eligat vel aſſumat illud, tanquam medium ad aliquem finem conſequendum: Ergo non amabit ſub ratione medij.

IX. QVÆSTIO.

An homo habeat vſum liberi arbitrij?

1. HOmo ſpectari poteſt in quadruplici ſtatu. Primò, in ſtatu puræ naturæ, in quo nec gratia, nec peccatũ originale locum habet, ſed natura humana ſecundùm ſe ſpectata. Hunc ſtatũ numquam habuit homo, nec habiturus eſt. Secundò, in ſtatu innocentiæ, in quo primus parens cum iuſtitia originali fuit conſtitutus, antequam peccaret. Tertiò, in ſtatu naturæ lapſæ per peccatum primi parentis, ante gratiam recuperatam. Quartò in ſtatu naturæ lapſæ, poſt recuperatam gratiam.

2. Catholici & aliqui Caluiniſtæ, diſtinguunt hos omnes ſtatus. Lutherani primum & ſecundum confundunt, quia docent primos parentes non habuiſſe vlla dona ſupernaturalia, ſed fuiſſe conditos in puris naturalibus. Philoſophi gentiles nullam planè diſtinctionẽ admittunt, quia neque cognoſcunt gratiam, in qua cõditi ſunt primi parentes: nec peccatum originale, in quo poſteri Adæ naſcuntur, ſed putant omnes homi-

nes nasci in puris naturalibus. Idem ferè sentiunt Pelagiani, qui ante Lutheranos docuerunt, primos parentes habuisse tantùm dona naturalia: & cum Philosophis docent, nullum esse peccatum originale.

5. Nos iuxta distinctionem assignatam (omisso statu puræ naturæ) sic procedemus. Primò, an homo in statu innocentiæ habuerit liberum arbitrium? Secundò, an liberum arbitrium, quod in statu innocentiæ fuit, per peccatum primi parentis penitus sublatum sit? Affirmant Lutherani & Caluinistæ. Tertiò, si sublatum non est, vt consentiunt Catholici, an saltem læsum aut diminutum sit? Quod aliqui videntur asserere. De singulis dicam seorsim.

An homo in statu innocentiæ habuerit liberum arbitrium?

4. Prima Conclusio. Homo in statu innocentiæ habuit voluntatem liberam à coactione & necessitate. In hoc conueniunt Lutherani & Caluinistæ cum Catholicis. Et probatur 1. ex illo Eccles. 15. 14. *Deus ab initio constituit hominem & reliquit illum in manu consilij sui.* Quod de primo parente in statu innocentiæ intelligendum est. 2. quia libertas arbitrij est donum naturale, quod haberet homo, si in puris naturalibus conderetur: at dona naturalia in statu innocentiæ fuerunt integra, vt omnes fatentur, tametsi aliqui addant fuisse ornata donis supernaturalibus, vt Catholici & aliqui Caluinistæ, alij id negent, vt Lutherani & Pelagiani. Omnes tamen admittunt libertatem arbitrij in illo statu.

4. Secunda Conclusio. Homo in statu innocentiæ habuit vsum liberi arbitrij, non solùm in actionibus naturalibus, sed etiam in supernaturalibus. Ita sentiunt Catholici, & quotquot docent, hominem in illo statu habuisse non solùm dona naturalia, sed etiam supernaturalia.

naturalia. Nam ſi habuit ſupernaturalia, potuit illis vti, non minùs quàm naturalibus. Sicut ergo potuit ambulare, ſedere, loqui, & ſeruare legem naturæ, ita potuit credere, ſperare, diligere, & ſeruare præcepta ſupernaturalia. Nam dona ſupernaturalia non minorem vim habent ad producendos actus ſupernaturales, quàm naturalia ad producendos naturales. Rurſum, ſicut potuit non ambulare, non ſedere, non loqui, non ſeruare legem naturæ, ſic potuit non credere, non ſperare, non diligere, non ſeruare præcepta ſupernaturalia. Nam voluntas ipſius tam fuit libera in vſu donorum ſupernaturalium, quàm naturalium, alioqui fruſtra fuiſſent illi data præcepta ſupernaturalia.

An liberum arbitrium per peccatum primi parentis penitus amiſſum eſt?

6. Prima Concluſio. Homo in ſtatu naturæ lapſæ, ante recuperatam gratiam, retinet liberum arbitrium in actionibus naturalibus, neque illud per peccatum primi parentis amiſsū eſt. Hoc ſalua experientia, negari nō poteſt Nam quiſque in ſe experitur, quod pro arbitratu ſuo poſſit ſurgere, aut ſedere, ambulare aut quieſcere, tacere, aut loqui, emere, aut non emere. Hæc experientia tam certa eſt, vt non ſit opus alio argumento ad probandam arbitrij noſtri libertatem. Vnde rectè dixit Scotus, non rationibns, ſed cruciatibus agendum eſſe contra negantes liberum arbitrium. Tandiu enim verberibus pulſandi eſſent, donec confiteretur, in noſtra poteſtate eſſe, eos non ampliùs pulſare. Quòd ſi conquererentur iniuriam ſibi fieri. reſpondendum eſſet, Quid de nobis conqueriminì? Vos ipſi aſſeritis, non eſſe in noſtra poteſtate, ceſſare à verberando.

7. Accedit conſenſus totius Orbis, quia nulla fuit vna

quam respublica, nullum regnum aut imperium, quod non habuerit publicum consilium, Magistratum, leges, pœnas & præmia, quæ omnia superuacanea essent, si homines non haberent liberum arbitrium. Imò sublato libero arbitrio, peccatum tolli necesse est. Rectè enim docet D. August. in lib. de vera religione, c. 14. tam certum & omnibus manifestum esse, neminem peccare in eo, quod necessitate facit, *vt nulla hîc Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat*. Et in lib. de duabus animabus contra Manichæos, c. 11. sic scribit, *Nonne hoc cantant & in montibus pastores, & in theatris poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magistri in scholis, & antistites in sacris locis, & in Orbe terrarum genus humanum.*

8 Secunda Conclusio. Homo in statu naturæ lapsæ post recuperatam gratiam, retinet liberum arbitrium, non solùm in actionibus naturalibus (de quibus certũ est ex præcedenti Conclusione) sed etiam in supernaturalibus, de quibus potissimùm nunc ago. Hæc Conclusio potest duobus modis intelligi. Primò, de homine peccatore, qui tantùm recuperat gratiam actualem, quâ excitatur à Deo ad supernaturales actus fidei, spei, charitatis, & pœnitentiæ. Secundò, de homine iusto, qui non solùm recuperat gratiam actualem, sed etiam habitualem, quâ formaliter est iustus & sanctus coram Deo. De vtroque vera est Conclusio. Et probatur 1. ex variis Scripturæ testimoniis, quorum aliqua de peccatore, aliqua de iusto intelligi debent. Nam Genes. 4. 7. dixit Dominus ad Cain: *Nonne si bene egeris, recipies, sin autem malè, statim in foribus peccatum tuum aderit? sub te erit appetitus eius* (peccati scilicet) *& tu dominaberis illius* (appetitus scilicet, quo ad peccatum propendes, & alliceris) & Deuteron. 30. 15. *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam & ba*

& bonum, & è contrario mortem & malum, &c. & infrà. *Testes hodie inuoco cœlum & terram, quòd posuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem. Elige ergo vitam vt viuas, & diligas Dominum* DEVM *tuum.* Et Iosuë 24. 15. *Sin autem malum vobis videtur, vt Domino seruiatis, optio vobis datur: eligite hodie, quod placet.* Et 2. Reg. 24. 12. *Trium tibi datur optio, elige vnum quod volueris ex his, vt faciam tibi.* Et Ecclesiastici 31. 10. *Erit illi gloria æterna, qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala & non fecit.* Et Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.*

9 Secundò probatur ratione, quia vsus liberi arbitrij consistit in eo, vt possit operari, & non operari, prout voluerit: at homo, qui accipit gratiam excitantem à Deo, potest cum ea operari & non operari, prout voluerit: Ergo habet vsum liberi arbitrij in actionibus supernaturalibus. Prior pars minoris est certa, quia Deus non alio fine offert homini gratiam excitantem, quàm vt operetur. Ergo quando excitatur à Deo, potest operari si velit: alioqui frustra excitaretur. Posterior probatur, quia Iudæi sæpe fuerunt excitati à Deo, & tamen non sunt cooperati, iuxta illud Actor. 7. 51. *Vos semper spiritui sancto restitistis.* De quo alibi. Et hæc sufficiant contra hæreticos, qui putant liberum arbitrium penitus sublatum esse per peccatum primi parentis. Deinceps videndum est, an saltem læsum & imminutum sit.

An liberum arbitrium per peccatum primi parentis læsum sit?

10 Prima Conclusio. Vis liberi arbitrij tanta nunc est, quanta esset in puris naturalibus, ac proinde liberum arbitrium per peccatum primi parentis non est læsum aut diminutum, quoad vires naturales. Est cō-

munis Theologorum ſententia. Et probatur 1. ex D. Dionyſio, quia tam in Angelis, quàm hominibus, naturalia manſerunt integra, & ſola ſupernaturalia ac gratuita per peccatum ablata ſunt. Secundò, quia nunc poſſumus ea omnia præſtare ex noſtro arbitrio, quæ poſſemus præſtare in puris naturalibus. Ergo nunc eſt tanta vis liberi arbitrij, quanta tunc eſſet. Antecedens patet, quia poſſumus nunc pro arbitrio ambulare, ſedere, loqui, emere, vendere, agrum colere, ſtudere, arma gerere, non minus quàm ſi eſſemus in ſtatu puræ naturæ. Et generatim loquendo, poſſumus nunc ea omnia facere in ſtatu naturæ corruptæ, quæ poſſunt fieri ſine donis ſupernaturalibus: at in ſtatu puræ naturæ non poſſumus plura præſtare.

11. Dices, ſæpe fit, vt homo ſit immerſus multis flagitiis, & variis tentationibus à Dæmone impugnetur, ac proinde non poſſit tam multa bona præſtare, quàm ſi eſſet in puris naturalibus ſine vllo peccato. Reſpondeo. Ita eſt. Hinc tamen non ſequitur, liberum arbitrium vi ſolius peccati originalis diminutum eſſe, quoad ſua naturalia: ſed ſolum vſum ipſius poſſe interdum aliquo modo impediri ab extrinſeco, quod non negamus.

12. Secunda Concluſio. Vis liberi arbitrij nō eſt nunc tanta, quanta fuit in ſtatu innocentiæ, & hoc ſenſu dici poteſt, liberum arbitrium per peccatum primi parentis eſſe læſum ac diminutum. Eſt contra Pelagianos. Et probatur, quia homo per peccatum primi parentis, amiſit multa ſubſidia ſupernaturalia, quæ habebat in ſtatu innocentiæ. Tunc enim habebat gratiam, & iuſtitiam originalem, aliáque dona gratuita, quibus multa poterat præſtare, quæ iam non poteſt. Et iuxta hanc Concluſionem intelligi debet Concilium Tridentin. quando dicit *liberum arbitrium viribus attenuatum & inclinatum*

clinatum esse. Item Theologi, cùm asserunt naturam nostram esse *corruptam & deprauatam.* Nam illa verba possunt habere duplicem sensum. Vnus est, qui primò occurrit, ipsam naturam fuisse propriè corruptam, & in suis naturalibus facultatibus accepisse aliquod vulnus. Hic est sensus hæreticorum. Alter est, naturam nostram non ipsam in se esse corruptam, nec in suis naturalibus, sed spoliatam esse donis supernaturalibus, quibus ornata erat in statu innocentiæ. Et quia illis donis poterat multa præstare, quæ ipsa per se non potest, ideo dicitur, attenuata, fracta, debilitata. Hic sensus est Catholicorum.

Diluuntur obiectiones contra liberum arbitrium.

13. Ostendit hactenus, liberum arbitrium, tametsi per peccatum primi parentis donis supernaturalibus spoliatum sit: non tamen ablatum aut læsum esse, quoad vires naturales. Nunc obiectiones Lutheranorum & Caluinistarum diluendæ sunt.

14. Prima obiectio. Scriptura dicit nos nihil, Deum omnia facere: ergo non habemus liberum arbitrium. Antecedens patet ex illo Isa. 26. 12. *Omnia opera nostra operatus es Domine.* Et 1. Cor. 12. 6. *Deus operatur omnia in omnibus.* Et Ephes. 1. 11. *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Respondeo. Quod ad rem attinet Deus quidem omnia fecit, sed tamen non sequitur, nos nihil facere. Dicitur. n. Deus omnia facere, quatenus per concursum suum generalem, ad omnes actiones nostras concurrit, & nobiscum operatur: Hic autem concursus non impedit; sed adiuuat libertatem arbitrij. Quod attinet ad testimonia Scripturæ, nihil ad propositum faciunt. Non enim intelligenda sunt de operibus nostri arbitrij, de quibus hîc agimus.

ſed de operibus Dei, quæ à noſtro arbitrio non pendent. Nam Iſaias loquitur de miraculis Dei. Sic enim ait: *Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera noſtra operatus es in nobis*, id eſt, Domine, qui tam potens es, vt operatus fueris omnia miracula, quæ apud nos contigerunt, poteris etiam dare pacem, ſi voles. Ita Cyrillus explicat. Porrò Apoſtolus ad Corinthios loquitur de Prophetia, diſcretione ſpirituum, & ſimilibus donis gratuitis, quæ Deus in nobis operatur. Verba eius ſunt hæc: *Alij quidem datur ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ alij gratia ſanitatũ; alij operatio virtutũ: alij Prophetia: alij diſcretio ſpirituum: alij genera linguarum, interpretatio ſermonum.* Et mox ſequitur: *Hæc autem omnia operatur vnus atque idem ſpiritus, diuidens ſingulis, prout vult.* Ad Epheſios autem loquitur de negotio vocationis, & prædeſtinationis, quod dicit pendere ex conſilio voluntatis Dei, At ex his teſtimoniis non ſequitur, nos non habere liberum arbitrium. Niſi ſic fortè velis argumentari, Deus facit miracula, & diſtribuit dona gratuita, & in negotio vocationis operatur ex conſilio, non temerè aut ex neceſſitate: Ergo nos non habemus liberum arbitrium. Nihil ineptius.

15. Secunda obiectio. Scriptura dicit, neque nos, neque conſilia noſtra eſſe in noſtra poteſtate. Ergo non habemus liberum arbitrium. Antecedens patet ex illo Ierem. 10. 23. *Scio Domine, quia non eſt hominis via eius, nec viri eſt, vt ambulet, & dirigat greſſus ſuos.* Et Prou. 16. 9. *Cor hominis diſponit viam ſuam, ſed Domini eſt dirigere greſſus eius.* Et Prou. 20. 24. A *Domino diriguntur greſſus viri, quis autem hominum intelligere poteſt viam ſuam?* Reſpondeo. Noſtra quidem conſilia ſunt in noſtra poteſtate, non tamen ſemper executio conſiliorum: quia ſæpè fit vt liberè aliquid ſtatuamus ac decernamus, & tamen ab alio impediamur in executione, ſalua interim

liber

libertate arbitrij. Et hoc eſt,quod dicit Ieremias, *non eſt in poteſtate hominis vita eius*, quia, quamuis ipſe maturè deliberet, concludat & proponat, quid agendum ſit, tamen progreſſus & executio negotij non eſt ſemper in eius poteſtate, cum variis modis impediri poſſit. Eodem ſenſu dixit Sapiens: *Cor hominis diſponit viam ſuam*, id eſt, præmeditatur & ordinat quid, & quomodo faciendum ſit: *ſed Domini eſt dirigere greſſus eius*, id eſt, euentus eſt in manu Dei, à quo petendum eſt vt dirigat greſſus noſtros, id eſt, vt feliciter ſuccedat, quod exequi meditamur.

16. Tertia obiectio. Scriptura dicit voluntatẽ noſtrã à Deo inclinari ad aliquid appetendum aut fugiẽdum; Ergo non eſt nobis liberum appetere aliquid aut fugere. Antecedens patet, quia Exodi 11. 2. impulſi ſunt Ægyptij à Deo, vt darẽt Iſraëlitis vaſa aurea & argentea, quæ ſanè non dediſſent, ſi fuiſſet illis liberum. Et 1. Reg. 10. 26. dicitur pars exercitus abiiſſe cum Saül, *quorum tetigerat Deus corda*. Et 2. Reg. 17. 14. effecit Deus vt Abſalon non ſequeretur conſilium Achitophel. Et 3. Reg. 12. 13. inclinauit Deus cor Roboam, vt ſequeretur conſilium iuuenum. Et Prou. 21. 1. dicitur. *Cor Regis in manu Domini, quocũque voluerit inclinabit illud.* Reſpondeo, Non negamus, Deum aliquando poſſe inclinare voluntates hominum ad aliquid faciendum ac fugiendum, ita vt non ſit in illorum poteſtate hoc agere, aut fugere, ſed inde non ſequitur, tolli libertatem arbitrij: quia tametſi Deus hoc faceret interdum in aliquo caſu, & in certis perſonis, non tamen ſemper & in omnibus. Addo, probabilius eſſe, Deum nunquam vti iſto modo inclinandi voluntates hominum, ſed alio longè ſuauiori, nimirum, per internam ſuaſionem mouendo animũ, vt libenter & liberè hoc, aut illud faciat. Hoc modo inclinauit corda Ægyptio-

rum, vt libenter darent Hebræis sua vasa aurea & argentea, quia obiecit eorum menti rationem aliquam, quam præuidebat aptam esse ad persuadendum, vt putarent rectè facturos se si darent sua vasa Israëlitis. Eodem modo factum est iis, qui secuti sunt Saulem, quia Deus persuasit eorum mẽtibus, bonum esse obedire Regi à Deo electo. Similiter de aliis dicendum est. Porrò locus Prouerbiorum, qui adductus est, dupliciter explicari potest. 1. vt intelligatur de executione consiliorum Regis, & sensus sit: Deum posse impedire executionem regiarum voluntatum, ac decretorum. 2. vt intelligatur de ipsis voluntatibus Regum, & sensus sit: Deum posse mutare corda & voluntates Regum, quia potest illis proponere aliquam rationem, propter quam cupiant mutare sua consilia. Vtrumque verum est, & ex neutro sequitur, liberum arbitrium amissum esse.

17. Quarta obiectio. Scriptura dicit nos non posse bene aut malè agere pro arbitrio nostro. Ergo non habemus libertatem arbitrij. Antecedens probat Lutherus ex illo Isaiæ 41. 23. *Bene aut malè, si potestis facite.* Respondeo; Lutherus nimis crassè abutitur verbis Scripturæ. Nam Isaias non loquitur de hominibus, sed de idolis gentium. Et sicut Dauid irridet idola gẽtium Psalm. 115. 4. cùm ait *Simulacra gentium argentum & aurum, opera manuum hominum: Os habent, & non loquentur, oculos habent, & non videbunt:* si Isaias exprobrat illis imbecillitatẽ, quod cum Dij habeantur à stultis hominib. non possint tamẽ aliquid bene aut malè facere.

18. Quinta obiectio. Augustinus in Enchiridio cap. 30. sic habet: *Libero arbitrio malè vtens homo, & se perdidit, & ipsum.* Respondeo. Loquitur Augustinus de libero arbitrio, non quoad vires naturales, sed quoad supernaturales, nec respectu operũ naturalium aut ciuilium,

lium,sed eorum quæ prosunt ad salutē.Nam illa libertas,quam habebat Adamus ex donis supernaturalibus, ad vitam æternam promerendam,per peccatum amissa est,nec potest recuperari, nisi ex meritis Christi recuperentur illa dona supernaturalia , quæ ad libertatem requiruntur.Quòd autem hæc sit mens Augustini,patet ex ipsius lib.1.contra duas epistolas Pelagianorum, c.2.vbi sic ait: *Quis nostrum dicat,quòd primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum,sed illa quæ in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate iustitiam,propter quod natura humana,diuinâ indiget gratiâ,dicente Domino : si vos filios liberauerit, tum verè liberi eritis : vtique liberi ad bene iustéque viuendum. Nam liberum arbitrium vsque adeò in peccatore non periit,vt per illud pèccent,maximè omnes qui cum delectatione peccant.* Et lib.2. c.5. *Peccato Adæ arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus sed ad peccandum valere in hominibus subditis Diabolo:ad bene autem piéque viuendum non valere,nisi ipsa voluntas hominis , Dei gratiâ fuerit liberata , & ad omne bonum adiuta.* Hæc omnia cohærent cum illis, quæ Conclusione secundâ dicta sunt.

QVÆSTIO X.

Quibus modis impediri videatur vsus liberi arbitrij?

1. DIsputari solet de his modis. 1. an impediatur per gratiam efficacē. 2. an per præscientiā Dei. 3. an per voluntatem & decretum Dei.4. an per prædestinationem. 5. an per præceptum superioris. De his alibi actum est. Sunt alij modi, de quibus nunc agam. 1. an impediatur per peccatum mortale. 2.an per metum. 3.an per concupiscentiam. 4. an per ignorantiam. 5. an per vim & coactionem. Igitur 1.quæritur,

An

An vsu liberi arbitrij impediatur per peccatum mortale?

2 Hoc tripliciter intelligi potest 1. an homo existens in peccato mortali habeat vsũ liberi arbitrij in actionibus naturalibus, ac ciuilibus, quæ ex se indifferentes sunt? cuiusmodi sunt loqui, ambulare, sedere, comedere. 2. an habeat vsum liberi arbitrij in actionibus virtutum moralium, vt iustitiæ, temperantiæ, misericordiæ, & similium, quæ vires humanas non excedunt. 3. an habeat vsum liberi arbitrij in actionibus virtutum supernaturalium, vt fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, religionis.

3. Circa primum sensum non potest esse difficultas. Nam, vt suprà dixi, quilibet experitur, se pro suo arbitratu posse eiusmodi actiones exercere aut omittere. Nec Lutherani & Caluinistæ id negant.

4. Circa secundum aliquid difficultatis est. Tametsi enim concedant aduersarij peccatorem posse pro suo arbitrio vel facere vel omittere opera virtutum moralium, ac proinde respectu illorum operum habere libertatem quoad exercitium: negant tamen habere libertatem quoad speciem boni & mali. Putant enim omnia opera, quæ fiunt à peccatore, vitiosa & inquinata esse, nec vllum bonum opus ab eo fieri posse.

5. Circa tertium, certum est ex iis quæ diximus peccatorem sine gratia excitãte & adiuuante non posse elicere supernaturales actus fidei, spei, & charitatis, ac proinde sine gratia non posse habere vsum liberi arbitrij respectu eorundem actuum. Non enim potest illos exercere sine gratia. At posita gratia dubium est. 1. An liber sit quoad exercitiũ? Negat Caluinus asserens hominẽ excitatũ gratia actuali non liberè, sed necessariò operari. Hoc alibi refutandũ est. 2. An posita gratia sit liber quoad speciẽ boni? Hoc etiã negat Caluinus, quia putat omnia opera hominis, etiam illa quæ fiunt ex gratia,

gratia, esse impura & inquinata: quod hoc loco refutandum est. Sit ergo

6 Prima Conclusio. Homo existens in peccato mortali, potest habere vsum liberi arbitrij circa opera moralia, non solùm, quoad exercitium, sed etiam quoad speciem boni. Prior pars de exercitio conceditur ab aduersariis. Et meritò. Nam si peccator non posset pro suo arbitrio exercere aut omittere opera virtutum moralium, frustra darentur illi præcepta de iis exercendis: frustra essent monitiones, terrores, pœnæ, præmia. Posterior, de specie boni facilè probatur, quia peccator potest facere quædam opera moralia quæ quidem non sint meritoria vitæ æternæ, sed tamen moraliter bona seu rectæ rationi consentanea. Hoc patet 1. ex dictis, quia mala opera non solent præcipi, sed bona: at peccatori iure naturali ac diuino præcipitur, vt faciat opera iustitiæ, temperantiæ, misericordiæ: ergo huiusmodi opera, quatenus præcipiuntur, bona sunt. Hoc autem præceptū potest impleri à peccatore, alioqui frustra illi daretur: Ergo peccator potest facere opera moraliter bona ac honesta. 2. Quia opera virtutum moralium sunt bona ex obiecto: Ergo si fiant propter bonum finem, non possunt esse mala. At possunt fieri à peccatore propter bonum finem, nempe propter honestatem, aut conformitatem cum recta ratione. Ex eo autem quod fiant ab homine peccatore, non possunt fieri mala Nam quando is, qui dat eleemosynam, facit hoc propter bonum finem, iam non facit vt peccator, sed vt homo vtens recta ratione. Hoc ostendam in exemplo. Nam si homo impudicus det pauperi eleemosynam, non facit hoc ex impudicitia, sed ex misericordia. Vnde fit, vt opus illud per accidens tantùm sit hominis impudici, per se autē misericordis. Quod ex eo patet: quia si opus illud in

quinare

quinaretur ab impudicitia hominis impudici, iam eleemosyna hominis impudici esset peccatum contra pudicitiam, quod est absurdissimum. 3. Quia constat ex scripturis: Deum sæpe remuneratum esse opera infidelium & peccatorum; cùm ergo Deus sit iustus & non soleat remunerari mala, sed potiùs punire: necesse est, non omnia opera infidelium & peccatorum esse mala, sed quædam moraliter bona. Exodi 1. legimus, quòd Deus benefecerit obstetricibus Ægyptiis, eò quòd clam conseruassent infantes Hebræorum, quos Pharao Rex iusserat interfici. Et Aug. in lib. contra mendaciū, c. 25. disertè addit Deum benefecisse obstetricibus, nō quòd mentitæ essent, sed quòd in populum Dei misericordes fuissent. Similiter Ezech. 29. legimus, quòd dederit mercedem exercitui Nabuchodonosoris, eò quòd fideliter suo regi seruisset in bello iusto contra Tyrū. Et de Daniele constat quòd hortatus fuerit Nabuchodonosorem, vt faceret eleemosynas, quibus Dei iram placaret. Quòd si eleemosynæ hominis infidelis hoc efficere potuerunt, certè bona opera erant, non mala, quia hæc non placant iram Dei, sed magis accendunt. Eodem sensu dixit Aug. lib. de prædestinat. Sanctorum, c. 7. & l. 1. de Baptismo contra Donatistas. c. 8. eleemosynas Cornelij antequam in Christum crederet, fuisse Deo acceptas. & l. 5. de Ciuit. Dei. cap. 15. Deum dedisse Romanis tam amplum Imperium, vt in hac vita remuneraretur bonas eorum virtutes.

7. Secunda Conclusio. Homo existens in peccato mortali, si habeat gratiam excitantem, potest habere vsum liberi arbitrij circa opera supernaturalia fidei, spei, charitatis; non modò quoad exercitium, sed etiam quoad speciem boni. Prior pars, de exercitio, patet ex Concil. Trident. sess. 6 c. 5. & alibi probanda est. Posterior, de specie boni, negari non potest, nisi dicamus

Deum

Deum auctorem peccati. Nam ſi peccator, quando excitatur à Deo ad opera ſupernaturalia, non poteſt bene operari, ſed tantùm malè, planè ſequitur, illum à Deo excitari ad male operandum, quod impium eſt. Deinde ſi actus fidei, ſpei, & charitatis boni non ſunt, præſertim quando fiunt ex gratia Dei, quomodo proſunt ad iuſtificationem impij? An actus, qui reuera mali & inquinati ſunt, ad ſalutem prodeſſe poſſunt? Nemo ſanus id dixerit.

Soluuntur Obiectiones.

8. Sed multa obiiciunt aduerſarij, quibus conantur probare peccatores non habere libertatem ad bene operandum, ſed omnia ipſorum opera mala eſſe. Ac primò obiiciunt illud Prou. 15. 8 *Victimæ impiorum abominabiles Deo.* Et Iſa. 1. 13. *Ne offeratis vltra ſacrificium fruſtra: incenſum abominatio eſt mihi: calendas veſtras, & ſolemnitates veſtras odiuit anima mea.* Et cap. 66. 3. *Qui immolat bouem, quaſi qui interficiat virum.* Vnde ſic concludunt; ſacrificia impiorum diſplicent Deo: Ergo multò magis alia opera quæ minus ſpecioſa ſunt. Reſpond. Non ſequitur, quia magna differentia eſt inter ſacrificia, & opera moralia. Nam ad ſacrificia ritè offerenda, requiritur deteſtatio peccati: aut puritas conſcientiæ, quæ non requiritur ad opera moralia bene facienda. Hoc oſtendo ex fine vtrorumque. Finis ſacrificiorum eſt placare Deum, impetrare noua beneficia, pro acceptis gratias agere. Hunc finem non poteſt conſequi impius, qui peccatum non deteſtatur. Quomodo enim placabit Deum, qui non dolet ſe Deum offendiſſe? Quomodo impetrabit beneficia ab eo, cui non vult reconciliari? Quomodo gratias ei aget, qui inimicus eſt? At finis operum moralium poteſt obtineri à peccatore. Nam verbi gratia, finis eleemoſynæ eſt, ſubuenire indigentibus. Hoc luxurioſus poteſt facere.

9. Secun

9 Secundò obiiciunt illud Psal. 13. & Rom. 3. 12. *Omnes declinauerunt, simul inutiles facti sunt, non est qui faciat bonum, non est vsque ad vnum.* Respondeo, omnes per peccatum primi parentis facti sunt inutiles ad facienda opera salutaria, quæ prosint ad salutem æternam obtinendam, ac proinde, vt loquitur Apostolus, *omnes egent gratiâ Dei*, per quam fiant vtiles. Atq; hunc esse sensum illius loci, patet ex scopo Apostoli, quia vult probare, non solùm Gentiles, sed etiam Iudæos egere Christo Redemptore; eo quòd omnes, tam hi, quàm illi peccarint in primo parente, ac proinde sine gratia Dei, quæ datur per Christum liberari non possint. Non ergo vult Apostolus, neminem posse moraliter bene operari, sed hoc vult, neminem sine gratia Dei posse facere opus aliquod meritorium vitæ æternæ, quod verissimum est.

10 Tertiò obiiciũt illud Matth. 7. 18. & Lucæ 43. *Non potest arbor mala bonos fructus facere*, id est, homo impius non potest facere vllũ bonũ opus. Respondeo. Illa sententia bis à Christo pronunciata est, diuerso tempore & diuersa occasione: ac proinde non eundem sensum habet apud Matth. & Luc. Apud Matthæum loquitur Christus de veris & falsis Prophetis, id est, de Catholicis & hæreticis, qui ex fructu doctrinæ dignosci debẽt. Nam doctrina Catholica parit obedientiã, pacẽ, concordiam, & similes fructus: hæretica verò discordiam, factiones, contumaciam, rebellionem. Vnde patet hoc testimonium Matthæi non pertinere ad quæstionem, quam nunc tractamus. Apud Lucã verò loquitur Christus de hominibus iustis & impiis, quia homines iusti nõ possunt facere opera meritoria mortis æternæ, nisi desinát esse iusti: & impij non possunt facere opera meritoria vitæ æternæ, nisi desinant esse impij. Itaque per bonos fructus, quos non potest facere mala arbor, non intel

intelliguntur opera moraliter bona, ſed opera ſalutifera, quæ mereantur vitam æternam. Hoc patet ex vſu Scripturæ, quæ paſſim hoc ſenſu loquitur, vt Matth. 3.10. *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum*, id eſt, dignum pœnitentiæ, *excidetur & in ignem mittetur*. Et Io. 15.5. *Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum* Et Rom. 6. 21. *Nunc verò liberati à peccato, ſerui autem facti Deo, habetis fructum veſtrum in ſanctificationem.*

11. Quartò obiiciunt illud Ioan. 3.6. *Quod natum eſt ex carne, caro eſt*, id eſt, quicquid proficiſcitur à peccatore, peccatum eſt. Reſpondeo: ſenſus eſt, Qui naſcitur ex Adamo per carnalem generationem, filius Adæ eſt: Qui naſcitur ex Deo per ſpiritualem generationem, filius Dei eſt. Hic ſenſus colligitur ex ſcopo Chriſti. Vult Chriſtus ibi oſtendere neceſſitatem Baptiſmi, hoc modo: vultis eſſe hæredes vitæ æternæ, debetis iterum naſci: non ex homine, ſed ex Deo: quia prima veſtra natiuitas, qua nati eſtis per carnalem generationem ex parentibus, non ſufficit ad vitam æternam, cum per eam non ſitis facti ſpirituales diuini, ſed carnales & humani. Itaque ſecundò vobis naſcendum eſt per generationem ſpiritualem, vt efficiamini filij Dei, & poſſitis adire hæreditatem filiorum Dei.

12. Quintò obiiciunt illud Rom. 14. 23. *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*: Ergo quicquid agit homo infidelis, peccatum eſt. Reſpondeo. Per fidem ibi non intelligitur fides, qua credimus in Chriſtum, & à qua dicimur fideles: ſed fides qua credimus aliquid eſſe licitum aut illicitum, quæ vulgò conſcientia dici ſolet. Itaque ſenſus illius loci eſt, omne illud peccatum eſſe quod fit reclamante conſcientia, ſiue fiat ab homine, fideli, ſiue infideli. Ita plerique interpretes. Et patet ex ipſo contextu, quia Apoſtolus ibi diſputat de cibis mundis & immundis ſecundùm legem, & ait:

Qui autem discernit, si manducauerit, damnatus est, quia nõ ex fide, Omne autem quod non est ex fide, peccatum est, id est, qui discernit inter cibos mundos, & immundos, si manducauerit immundos damnatus est, quia facit contra id, quod credit esse faciendum, credit enim cibos immundos non esse manducandos, & tamen eos manducat. Igitur contra fidem, id est, contra conscientiam agit. Quidquid autem fit contra conscientiam, peccatum est. Hinc natum est illud axioma Theologorum: Conscientiam quamuis erroneam, semper obligare, nunquam enim licet contra conscientiam facere.

13. Sextò obiiciunt illud Apostoli ad Titum 1.15. *Omnia munda mundis, coinquinatis autem & infidelibus, nihil est mundum, sed inquinata sunt eorum mens & conscientia.* Respondeo, Apostolus non loquitur de operibus infidelium: sed de cibis mundis, & immundis, secundum legem, vt sensus sit: Hominibus iustis & fidelibus, nullus cibus est immundus post abrogatam legem, Iudæis autem infidelibus, qui non volunt Christum admittere, omnes cibi sunt immundi, etiam illi qui lege censebantur mundi, quia inquinatam mentem, & erroneã conscientiam habent. Si ergo manducant immundos, peccant contra conscientiam, quia credunt lege prohibitos: si mundos, etiam peccant, quia credunt legem Mosaicam, quæ statuit discrimen inter mundos & immundos, adhuc durare, & Christum nondum venisse, quod est impium, & contra fidem. Addo etiamsi Apostolus loqueretur de operibus infidelium, non tamen sequi, omnia opera infidelium esse immunda, sed ea tantũ, quæ ex impietate, & infidelitate procedunt. Ratio est, quia sicut Apostolus dicit, omnia esse immunda infidelibus, ita etiam dicit, omnia esse munda mundis: At non omnia opera iustorum sunt iusta, cum sæpe sint peccata venialia: sed ea tantùm, quæ fiunt ex iustitia,

ſtitia, Ergo ſimiliter, non omnia opera infidelium ſunt iniuſta, ſed ea tantùm, quæ fiunt ex infidelitate & iniuſtitia.

14 Septimò obiiciunt Auguſtinum, qui Epiſt. 106. ſic ait: *Si liberum arbitrium aliquantum ad non peccandum valet, nullus locus adiutorio gratiæ reſeruatur.* Et lib. 3. contra duas Epiſtolas Pelagianorum cap. 8. *Liberum arbitrium captiuatum non niſi ad peccatum valet, ad iuſtitiam verò niſi diuinitus liberatum, adiutúmque non valet.* Reſpondeo. Auguſtinus duo hîc dicit. 1 Liberum arbitrium ſine gratia non valere ad omne peccatum vitandum. 2. non valere ad iuſtitiam fidei. Vtrumque rectè dixit contra Pelagianos. Ex priori non ſequitur, non valere ad peccatum aliquod vitandum, præſertim in rebus moralibus. Nec ex poſteriori, non valere ad iuſtitiam ſeu honeſtatem moralem.

15 Octauò ſic poteſt obiici, Idololatria habet idolum pro Deo, & conſequenter pro vltimo fine: Ergo omnia operá ſua refert ad honorem idoli: Ergo omnia ſunt peccata mortalia. Similiter quilibet peccator cõſtituit finem vltimum in creatura: Ergo omnia facit propter illam, tanquam propter vltimũ finem. Reſpondeo. Non omnia opera Idololatriæ procedunt ex intentione expreſſa vel implicita placendi idolo, vt patet experientia. Nam quando dat eleemoſynam pauperi ex eo præciſè, quia recta ratio id dictat faciendũ, nihil cogitans de falſo ſuo Deo, non refert illud opus in falſum ſuum Deũ, neque explicitè, cum de eo non cogitet: neque implicitè, quia ex præcedẽti intẽtione placẽdi idolo, non applicuit ſe ad hoc opus, ſed ex ſolo dictamine rectæ rationis. Itaq; iſtud opus non inquinatur ab operante, ſed ſicut procedit à recta ratione, & bona inclinatione volũtatis, quam Deus inſeuit, ita ex natura ſua

tendit in verum Deum, licet ab operante eò non referatur. Alij autem peccatores, qui non colunt falsos deos, non habent creaturam pro vltimo fine, quando peccant, nisi interpretatiuè. Nec alia sua opera, quæ sequuntur referunt ad creaturam, tanquam ad vltimum finem, qui enim semel incidit in fornicationem, non censetur omnia opera subsequentia referre ad fruendum simili voluptate.

16 Dices: Licet idololatræ & alij peccatores non referant omnia sua opera ad malum finem, tamen quia non referunt illa ad Dei honorem, non possunt esse bona. Nam præceptum Apost. est. 1. Cor. 10. 31. *Siue manducatis, siue bibitis, siue aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Cum ergo peccatores, & idololatræ nullum suorum operum referant in gloriam Dei, quippe cùm non habeant gratiam, sine qua id facere non possunt, necesse est, nullum eorum operum esse bonum, quia omnia fiunt contra præceptum Apostoli. Respondeo. Non necesse est, vt omne opus referatur ab operante ad honorem Dei: sufficit enim, vt ex natura sua tendat in Deum; quod tunc fit, quando honestum est, & rectæ rationi consentaneum. Nec Apostolus præcipit, sed consilium dat. Hortatur enim Corinthios ad id, quod perfectum est, non ad id, quod simpliciter necessarium est.

17 Vltimò sic obiicitur: Dæmones non possunt facere vllum bonum opus morale. Ergo nec peccatores cùm sit par ratio: imo maior ratio videtur esse, cur Dæmones possint facere, cum & natura perfectiores sint, & non habeant carnalem coucupiscentiam per quam à bono impediantur. Respondeo. Antecedens dubium est, quia multi affirmant, Dæmones posse aliquod opus bonum morale facere, vt Scotus, Durandus, & Valentia, licèt alij negent. Sed quidquid sit

de

de Antecedente, neganda eſt conſequentia: nã dæmones ſunt obfirmati in actuali odio Dei, & ſemper ex illo odio operantur: ac proinde ſemper malè operantur Peccatores in hac vita, nec obfirmati ſunt in actuali odio Dei, nec ex odio ſemper operantur.

An vſus liberi arbitrij impediatur per metum?

18 Certum eſt, ſimpliciter non impediri, ne quidem per metum grauem, qui cadit in conſtantem virum. Quæritur 1. An aliquo modo impediatur. 2. an peccet, qui ex graui metu tranſgreditur aliquam legem. 3. An contractus ſint validi, qui ex tali metu initi ſunt. De ſingulis dicam.

19 Prima Concluſio. Vſus liberi arbitrij non quidem ſimpliciter, ſed tamen aliquo modo impeditur per grauem metum. Ratio eſt, quia vſus liberi arbitrij in duobus potiſſimum conſiſtit. 1. vt voluntariè ſeu ſponte agas, & non coactè. 2. vt liberè, ita vt poſſis non agere. Prior modus operandi impeditur aliquo modo per metum, quia quod facis propter metum, quod alioqui facturus non eſſes, non facis omnino ſponte & voluntariè. Poſterior non impeditur, ſed potiùs augetur. Nam tunc cenſetur eſſe maior libertas in agendo, quando ex vtraque parte habes vrgentem aliquam cauſam. Tunc enim non ſubitò raperis in vnam partem præ alia, ſed magis ad vtramque indifferens es. At quando facis aliquid ex metu, tunc ex vtraque parte habes vrgentem cauſam. Nam ex vna velles non facere, ex diſplicientia obiecti, ex altera velles facere propter metum alicuius mali.

20 Secunda Concluſio. Qui ex graui metu, vt verbi gratia ex metu mortis, tranſgreditur aliquam legem, aliquando peccat, aliquando non peccat. Tunc peccat, quãdo lex obligat, etiam cum periculo mortis. Huiuſmodi ſunt leges diuinæ. Tunc non peccat, quando lex

tam seuerè non obliget. Huiusmodi sunt leges aliquæ humanæ, de quibus latiùs in Tractatu de legibus.

21. Tertia Conclusio. Si graui metu, sed tamen iustè, coactus es cõtrahere vel pacisci, validus est contractus. Est cõmunis sententia. Hoc modo qui contraxit spõsalia metu excommunicationis, compelli potest ad matrimonium, & tenebit contractus, cap. *Ex literis* 2. de sponsalibus. Qui violauit virginem, compellitur eam dotare, vel ducere. Qui promisit aliquid ne accusaretur de crimine, de quo iure poterat, tenetur. Ratio est, quia huiusmodi metus non facit contractum simpliciter inuoluntarium: nam qui contrahit, absolutè consentit: omnibus enim consideratis, vult. Cum ergo nulla interueniat iniuria, contractus erit validus.

22. Quarta Conclusio. Si graui metu, sed iniustè coactus es contrahere, contractus neque iure naturæ, neque iure positiuo, omnino irritus est, potest tamen rescindi, & in irritum reuocari, pro arbitrio tuo, qui iniustè metum passus es. Hæc Conclusio habet tres partes. Prima est, huiusmodi contractum non esse omnino irritum iure naturæ. Ita Dominicus Sotus in 4. d. 20. q. 1. art. 5. & alij. Ratio est, quia si iure naturæ esset irritus, id proueniret vel ex defectu consensus, vel quia interuenit iniuria. Nõ ex defectu consensus, quia quãdo quis cogitur iusto metu pacisci, valet pactum ratione consensus. At similis est consensus in metu iniustè incusso. Nec ratione iniuriæ, quia hæc non est immediata causa contractus, sed consensus contrahentis: Ergo si est sufficiens consensus, contractus erit validus; licet ratione iniuriæ rescindi possit, vt dicam.

23 Altera pars est, eiusmodi contractum non esse omnino irritum iure positiuo. Ita Nauar. in c. *Accepto*, oppos. 5. n. 7. & alij. Probatur ex iure ciuili, institut. de exceptio. in principio, *Si metu coactus, stipulanti Titio*

Titio promisisti, quod non debueras promittere, palàm est, iure ciuili te obligatum esse, & actio quæ intenditur, dare te oportere, efficax est. Vbi Glossa, *Obligatum esse, scilicet inspectò iuris rigore.* Et, *efficax est scilicet in sui substantia.* Idem probari potest ex *l. si mulier*, §. finali, ff. quod metus causa, & ex l.. vlt. C de his, quę vi. Solent tamen excipi aliquot casus, in quibus metu facta sunt omnino irrita. Vide Lessium lib. 2. de iust. cap. 17. dub. 6.

24. Tertia pars est, talem contractum rescindi posse pro arbitrio eius, qui iniustè metum passus est. Hinc illud in iure Canonico, *Quæ vi vel metu fiunt, debere in irritum reuocari, debere robore firmitatis carere*, c. 2. & 5. De his, quæ vi. Et in iure ciuili, *Venditiones, Donationes, Transactiones, quæ per potentiam extortæ sunt, præcipimus infirmari*. l. vlt. C. de his, quæ vi. Ratio est, quia qui metum iniustè incussit, iniuriam alteri intulit: Ergo tenetur illum in priorem statum restituere, & alter habet ius exigendi hanc restitutionem. Huc spectat illud ex citata l. si mulier. *Per prætorem restituendus sum, vt abstinendi mihi potestas tribuatur.*

An vsus liberi arbitrij impediatur per concupiscentiam?

25. Repeto, quod suprà dixi, vsum liberi arbitrij in duobus consistere, 1. Vt voluntariè seu sponte agas, & non coactè. 2. vt liberè agas, ita vt possis non agere. Hoc posito, quæritur 1. An modus agendi voluntariè impediatur per concupiscentiam? 2. An modus agendi liberè impediatur per concupiscentiam? Alij proponunt sub his terminis. 1. An concupiscentia minuat aut impediat voluntarium? 2. An minuat aut impediat liberum? Res contrario modo hîc habet, ac in metu. Hoc paucis explicabo.

26. Prima Conclusio. Concupiscentia non impedit,

ſed potiùs auget voluntarium. Ita D.Thomas in 1. 2. quæſt.6. a.7. Ratio eſt,quia quò concupiſcentia maior eſt,quæ te allicit ad agendum,eò magis ſponte ac voluntariè facis,quod facis.Hoc intellige, ſi ſequaris ductum concupiſcentiæ.Nam ſi reſiſtas,ſecus eſt.

27 Dices 1.Cõcupiſcentia perturbat & minuit vſum rationis:Ergo etiam minuit voluntarium,quia vſus rationis eſt principium voluntarij.Reſpondeo.Duo ſpectari debent in voluntario.Vnum eſt principale,nempe inclinatio,ſeu impetus voluntatis in obiectum. Alterum minùs principale,nempe cognitio obiecti,Prius augetur per concupiſcentiam, vt dictum eſt, poſterius partim minuitur,partim augetur. Minuitur, quatenus iudicium rationis perturbatur, augetur quatenus augetur apprehenſio obiecti concupiti. Nam concupiſcentia ex vna parte facit, vt intellectus non perfectè conſideret obiectum eſſe turpe ac prohibitum, & ſic minuit cognitionem:ex altera,facit,vt intellectus maiori vi conſideret id, quod eſt delectabile in obiecto, ac proinde proponat voluntati ſub ratione maioris boni, & conſequenter voluntas intenſiùs illud appetat: & ſic auget cognitionem & voluntarium.

28. Dices 2.Concupiſcentia minuit peccatum:Ergo etiam minuit voluntarium, quia voluntarium eſt de ratione peccati, ac proinde cùm minuitur peccatum, minuitur etiam voluntarium.Antecedēs patet ex communi conſenſu Theologorum, qui docent peccata, quæ fiunt ex concupiſcentia,aut ſimili paſſione animi, cæteris paribus, leuiora eſſe,quàm quæ fiunt omnino deliberatè. Et ratio eſt, quam iam antè attigi, quia eiuſmodi paſſiones perturbant vſum rationis.Reſpondeo.Solutio pendet ex ſequenti Concluſione.

29. Secunda Concluſio. Concupiſcentia minuit libertatem agendi. Ratio eſt,quia tunc cenſetur minui

libertas

libertas in agendo, quando voluntas magis trahitur in vnam partem, quàm in alteram. Tunc enim non est æquè indifferens ad vtramque. At per concupiscētiam magis trahitur in vnam, quàm in alteram partem: Ergo per concupiscentiam minuitur libertas.

30. Dices, etiam per metum magis trahitur in vnam, quàm in alteram partem: Ergo etiam per metum minuitur libertas, quod tamen suprà negatum est. Respondeo. Non sequitur. Nam metus trahit voluntatem in illam partem, ad quam per se non afficitur voluntas. Ac proinde cùm affectus voluntatis propendeat in vnam partem, & metus conetur illam trahere in alteram, fit, vt maior sit indifferētia in vtramque partem. At concupiscentia trahit voluntatem in illam eandem partem, ad quam per se afficitur voluntas, ac proinde tá effectus voluntatis, quàm concupiscentia, iucūbunt simul in vnam partem. Ex quo efficitur, vt non maneat tanta indifferentia seu libertas in vtramque partem.

31. Hinc patet, quare peccata, quæ fiunt ex concupiscentia, sint leuiora, cæteris paribus, cùm tamen sint magis voluntaria. Nam hoc ideo est, quia sunt minùs libera. Nec obstat, quòd voluntarium dicatur esse de ratione peccati, ex quo videtur sequi, quòd eò grauiora sint peccata, quò magis sunt voluntaria. Nam qui hoc dicunt, accipiunt voluntarium pro libero. Cùm ergo peccata ex concupiscentia sint minùs libera, necesse est, cæteris paribus minùs grauia esse.

32. Quæres, an concupiscentia, quæ minuit libertatem, vt dixi, possit aliquando eam tollere, & inferre voluntati necessitatem agendi? D. Thom. q. 10. art. 3. videtur negare. Ratio eius est, quia motus concupiscentiæ vel est tam vehemens, vt totaliter absorbeat vsum rationis, vel tam moderatus, vt relinquat aliquid rationis. Si totaliter absorbet vsum rationis, non potest

excitare voluntatem, multò minùs necessitatem illi inferre, quia voluntas non excitatur nisi præuio iudicio rationis. At si vsus rationis totaliter absorptus est, non potest esse præuium iudicium rationis. Si autem concupiscentia tam moderata est, vt relinquat aliquid iudicij ac rationis, non potest etiam necessitare voluntatem, quia voluntas tamdiu manet libera, quamdiu ratio manet libera. Si ergo ratio non est subiecta concupiscentiæ, nec voluntas erit subiecta.

33. Aliqui tamen putant, D. Thomam contrarium sentire, quia loco citato expresè dicit, eos, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi aut amẽtes fiunt, ex necessitate sequi impetum passionis, sicut bruta animalia: Ergo, secundùm D. Thomam, passio potest esse tam vehemens, vt inferat voluntati necessitatem. Et sic D. Thomam explicant Medina q. 10. a. 3. & Valentia disp. 2. q. 5. p. 3. At Conradus aliter sentit. Aliud enim est, inquit, hominem necessitari à passione, aliud voluntatem necessitari. D. Tho. asserit homines furiosos & amentes, in quibus totaliter ligatur ratio, necessariò moueri à passione, more bestiarum, non autem ait, voluntatem eorum necessariò moueri, quia putat voluntatem eorum non habere vllum actum, eò quòd intellectus nullum habeat.

34. Sed quicquid sit de mente D. Thomæ, distinctione opus est. Nam aliud est quærere, an concupiscentia possit necessitare voluntatem ad appetendum: aliud, an possit necessitare ad consensum. Prius potest, non posterius. Et sic omnes debent sentire, qui ex vna parte docent, dari aliquos motus in voluntate primò primos, in quibus nulla sit libertas, ac proinde nullum peccatum: ex altera, in potestate voluntatis esse, consentire concupiscentiæ, vel repugnare. Iuxta priorem partem intelligendum est illud Apostoli,

ad

ad Galat.5.17. *Caro concupiſcit aduersùs ſpiritum*. Iuxta poſteriorem, illud Rom.6.12. *Non regnet peccatũ in veſtro mortali corpore, vt obediatis concupiſcentiis eius.* Et c.7. 8. *Non concupiſces*, id eſt, non conſenties concupiſcentiæ. Et ratio eſt, quia voluntas in modo agendi pendet ab intellectu. At intellectus duobus modis poteſt aliquid proponere voluntati. Primò, ex ſubdita & ſimplici apprehenſione, quod tunc fit quando mediante phantaſia & appetitu ſenſitiuo, ſubitò apprehendit aliquod bonum delectabile, quo appetitus afficitur, & hoc proponit voluntati ſub ratione boni tantùm delectabilis, & nullo modo ſub ratione mali. Tunc enim voluntas determinatur ad hoc appetendum, & non eſt in illius poteſtate appetere & reſpuere, quia intellectus determinatè proponit illi bonum, quod appetat, & non ſimul proponit illi malum, quod reſpuat. Secundò, ex præuia deliberatione ſeu vſu rationis quod tunc fit: quando intellectus non ſolùm apprehendit aliquod obiectum, ſed ſimul in eo videt rationem boni & mali, & præterea iudicat & diſcurrit de toto negotio. Tunc enim voluntas indifferenter poteſt vel appetere illud propter rationem boni, vel reſpuere propter rationem mali, vel denique ceſſare ab omni actu, quia nec bonum malo commixtum poteſt illam neceſſitare ad appetendum, nec malum bono commixtum poteſt illam neceſſitare ad reſpuendum.

35. Hinc ſumi poſſunt hæ duæ Regulæ. *Vna*, Quidquid proponitur voluntati ſub ratione boni & mali, hoc poteſt voluntas vel appetere propter rationẽ boni, vel reſpuere propter rationem mali: vel nec appetere, nec reſpuere propter mixtionem boni & mali. *Altera*, Quidquid proponitur volũtati ſub ratione boni tãtũ, ad hoc neceſſariò afficitur voluntas, quia nec poteſt illud odiſſe, cũ nõ appareat vlla ratio mali, nec poteſt ſuſpen

ſuſpendere actum,quia naturale eſt,vt vnaquæque potentia feratur in ſuum obiectum determinatum In hoc autem caſu,quando proponitur voluntati bonum ſub ratione boni tantùm,habet obiectum determinatum. Ergo naturaliter in illud fertur. Iuxta has Regulas intelligendi ſunt Theologi,dum dicunt voluntatem dupliciter ſpectari poſſe. 1. vt natura quædam eſt. 2. vt libera eſt. Tunc enim cenſetur ſpectari, vt natura eſt, quando ad vnum obiectum, & ad vnum actum determinatur. Tunc auté ſpectatur vt libera, quando indifferenter ſe habet ad plura obiecta,vel ſaltem ad plures rationes formales vnius obiecti,circa quas varios actus poteſt exercere. Hæc autem determinatio vel indifferentia pendet ab intellectu, qui aliquando voluntati proponit determinatè vnum obiectum,& ſub vna ratione,aliquando plura indifferenter,aut vnum ſub pluribus rationibus, quæ ſingulæ per ſe mouere poſſunt.

An vſus liberi arbitrij impediatur per ignorantiam?

36 Ignorantia variis modis diuidi ſolet in materia morali. 1. In antecedentem, conſequentem, & comitantem. 2. In ignorantiam iuris & facti. 3. in vincibilem, & inuincibilem. 4. In voluntariam,& inuoluntariam. 5. In culpabilem,& inculpabilem. Hæ tres poſteriores diuiſiones vix differunt. Nam ignorantia vincibilis, voluntaria, & culpabilis, ſæpe idem ſunt. Et ſimiliter inuincibilis, inuoluntaria, & inculpabilis. Secunda diuiſio nota eſt. Primam ſic explico, Ignorantia comparari poteſt vel ad actum, qui ignoranter fit, vel ad voluntatem ignorantis. Si conferatur cũ actu,tunc omnis ignorantia vel eſt antecedens, quia ſcilicet eſt cauſa actus, vel eſt comitans,quia ſcilicet non eſt cauſa actus,ſed tantum concomitanter ſe habet ad actum.

Si

Si autem conferatur cum voluntate, tunc omnis ignorantia vel eſt antecedens, quia ſcilicet antecedit conſenſum voluntatis, & ideo eſt inuoluntaria: vel eſt conſequens, quia ſcilicet ſequitur conſenſum voluntatis, & ideo eſt voluntaria. Hinc patet, eandem ignorantiam poſſe eſſe antecedentem & conſequentem, diuerſo reſpectu. Poteſt enim eadem ignorantia eſſe cauſa actus & ita dicetur antecedens, & ſimul poteſt eſſe voluntaria, & ita dicetur conſequens, quia ſcilicet ſequitur conſenſum voluntatis. Vnde triplex poteſt ſumi diſcrimen inter has tres ignorantias. 1. Quia antecedens eſt inuoluntaria, conſequens voluntaria, in quo differunt inter ſe 2. Quia antecedens & conſequens ſunt cauſa actus ignoranter facti; in quo differunt à concomitante, quæ non eſt cauſa actus. 3. Quia actus, qui fit, rectè dicitur fieri ex ignorantia quando ignorantia eſt cauſa actus, quando autem non eſt cauſa, non dicitur fieri ex ignorantia, ſed ignoranter. Nos hîc diſputamus de ignorantia antecedente, quæ eſt cauſa actus ignoranter facti & eſt inuoluntaria, inuicibilis, & inculpabilis. Eſt ergo quæſtio, an is, qui facit aliquid ex ignorantia, quod aliàs non eſſet facturus, cenſeatur id facere voluntariè & liberè? D. Tho. q. 9. art. 7. reſpondet, cenſeri facere ſimpliciter inuoluntariè. Et probatur 1. quia illa ignorantia, cùm antecedat conſenſum voluntatis, eſt ſimpliciter inuoluntaria: Ergo actus, qui ex illa ſequitur, tanquam ex ſua cauſa, eſt ſimpliciter inuoluntarius. 2. Quia eſt cauſa actus ignoranter facti: Ergo qui ex tali ignorantia operatus eſt, non fuiſſet operaturus ſi ſciuiſſet: Ergo inuoluntariè operatus eſt.. Hæc reſponſio explicanda eſt, iuxta eam diſtinctionem, quam hactenus ſecuti ſumus. Sit ergo

37 Prima Concluſio. Ignorantia antecedens, quæ eſt cauſa actus ignoranter facti: impedit ac minuit voluntarium,

tarium, ſicut & metus. Ratio eſt,quia ſicut ea, quæ facimus ex metu, non facimus omnino ſponte & voluntariè, (non enim faceremus, ſi abeſſet metus) ſic etiam ea, quæ facimus ex ignorantia, non facimus omnino ſponte & voluntariè, quia non faceremus, ſi abeſſet ignorantia. Hinc patet, ea quæ fiunt ex metu & ignorantia, partim voluntariè,partim inuoluntariè fieri. voluntariè, quia voluntas, præſente metu, & ignorantia,vult facere, quæ facit: inuoluntariè, quia non vellet, ſi abeſſet metus & ignorantia. Eſt tamen magnum diſcrimen,quia quæ fiunt ex metu,fiunt ſimpliciter voluntariè, & ſecundum quid, inuoluntariè. Quæ autem fiunt ex ignorantia, contrario modo ſe habent, quia fiunt ſimpliciter inuoluntariè: & ſecundum quid voluntariè. Quod ſic oſtendo. Quando aliquid eſt, quod ex vna parte volumus,& ex altera non volumus; tunc cenſemur id ſimpliciter velle, quando conſideratis omnibus circunſtantiis, volumus: tunc ſimpliciter non velle, quando conſideratis omnibus circunſtantiis, non volumus. At, qui facit aliquid ex metu, ille conſideratis omnibus circunſtantiis, vult: licet non vellet, abſente metu: ergo ſimpliciter vult: Qui autem facit ex ignorantia,ille conſideratis omnibus circunſtantiis,quas antea ignorabat:non vult: Ergo ſimpliciter non vult. Quod autem quis ſimpliciter vult, hoc ſimpliciter voluntarium eſt, & quod ſimpliciter non vult, ſimpliciter inuoluntarium eſt: Ergo, &c.

38. Secunda Concluſio. Ignorantia antecedens, de qua agimus, partim minuit, partim non minuit libertatem voluntatis. Minuit, quatenus ea, quæ facimus ex ignorantia,non facimus ex plena cognitione & deliberatione. Non minuit, quatenus ea quæ facimus ex ignorantia,poſſemus non facere, ſi vellemus. Nam ignoran

ignorantia non obſtat, quò minus poſſimus facere, vel non facere, quod facimus. Quod tali exemplo declarari poteſt Petrus cogitat de Maria in vxorem ducenda. Videt eſſe ſpecioſam, ſed ignorat pauperem & corruptam eſſe: ſi ſciret, nollet conſentire in matrimoniū, conſentit autem, quia ignorat. Poſita & durante hac ignorãtia, liberum eſt Petro conſentire & non conſentire: Ergo talis ignorãtia non neceſſitat illum ad alterutrum, ſed relinquit indifferentem. Et confirmatur, quia poſita tali ignorantia, perinde ſe habet Petrus, ac ſi putaret, Mariam eſſe ſpecioſam, diuitem & caſtam: At ſi hoc putaret, non neceſſariò conſentiret in matrimonium, quia poſſet velle manere in cœlibatu, propter moleſtias, quæ occurunt in matrimonio: aut ſi omnino vellet inire matrimonium, poſſet aliam quærere, quæ magis illi placeret.

An vſus liberi arbitrij impediatur per vim & coactionem?

39. Sæpe dixi, ad vſum liberi arbitrij duo ſpectare, 1. vt voluntariè, ſeu ſponte agas, non coactè. 2. vt liberè agas, ita vt poſſis non agere. Igitur vſus liberi arbitrij impeditur per vim & coactionem, quoad priorem partem, non quoad poſteriorem. Quod enim vi & coactè facis, non omnino ſponte & voluntariè facis. Liberè tamen facis, quia potes non facere.

40. Pro maiori explicatione notandum eſt, quod ſuprà dixi, duplices eſſe actus liberi arbitrij, ſeu voluntatis, nempe elicitos, & imperatos. De vtriſque intelligi poteſt, quod dictum eſt. Nam vtrique vocari poſſunt violenti aut coacti. Hoc tamen duplici ſenſu intelligi poteſt. Primò vt dicantur violenti aut coacti, à violentia ſeu coactione, tanquam à principio actiuo. 2. vt dicantur violenti aut coacti à violentia ſeu coactione, tanquã à motiuo. Hoc poſteriori modo intelligẽda eſt

doctrina

doctrina tradita. Nam quando externa vis aut coactio mouet me, vt aliquid velim facere, vel reipsa faciam, tunc cẽseor id aliquo modo vi aut coactè facere, quia non facio omnino sponte, & voluntariè, tametsi liberè. Simile est, quod dixi de metu. Nam sicut metus potest me mouere aut impellere, vt aliquid faciam, quod aliàs non facerem, sic etiam externa vis & coactio.

41. De priori sensu potest esse quæstio, an voluntas possit cogi seu violentiam pati quoad vtrosque actus tam elicitos, quàm imperatos, id est, an actus voluntatis, tam eliciti, quàm imperati, possint esse à vi seu coactione, tanquam à principio actiuo? D. Tho. q. 6. art. 4. negat de elicitis, affirmat de imperatis: quod explicandum est per duas Conclusiones.

42. Prima Conclusio. Voluntas non potest cogi seu violentiam pati, quoad actus elicitos, id est, actus à voluntate eliciti non possunt dici coacti aut violenti, ex parte principij actiui. Ratio est euidens, quia si actus voluntatis sunt eliciti ab ipsa voluntate, tanquam à principio actiuo, cum voluntas sit principium internum, non possunt esse à principio extrinseco violento. Et confirmatur ex definitione violenti. Nam id dicitur violentum. *Quod fit ab extrinseco principio passo non conferente vim.* Vel, vt alij rectiùs, *Quod fit à principio extrinseco, passo resistente & nullam vim actiuam conferente.* Sed actus, qui à voluntate eliciuntur, non sunt tales, quia voluntas confert aliquam vim actiuam ad illos producendos: Ergo non sunt violenti ex parte principij actiui, licèt possint esse violenti ex parte motiui, vt dictum est.

43. Quæres, An hæc Conclusio sit omnino certa? Respondeo. Apud eos certa est, qui docẽt actus volũtatis & intellectus essentialiter esse vitales, ac proinde necessariò debere produci ab interno principio vitali,

nempe

nempe à voluntate & intellectu, nec posse produci à solo Deo. Apud alios verò, qui putant à solo Deo produci posse, difficultas est: Nam aliqui docent, voluntatem dupliciter cogi, aut violentiam pati posse. 1. Si Deus immitteret illi aliquem actum merè passiuè se habenti. 2. immitteret illi actum resistenti, & nolenti illum habere. Hoc posterius concedi potest, non illud prius. Ratio est, quia duo requiruntur, vt actus propriè dicatur violentus aut coactus. 1. vt fiat ab agente extrinseco, passo non conferente vim. 2. vt fiat passo resistente. Vtrumque patet ex definitione violenti paulò antè assignata. Si ergo Deus immitteret voluntati actum merè passiuè se habenti, tunc quidem ille actus fieret ab agente extrinseco, non tamen fieret resistente passo, quia ponimus voluntatem merè passiuè se habere. Ergo non esset actus propriè violentus. Esset autem, si voluntas resisteret.

44. Secunda Conclusio. Volũtas potest cogi seu violentiam pati, quoad actus imperatos, qui ab aliis potentiis eliciuntur. Hoc tripliciter intelligi potest. *Primò*, vt voluntas dicatur cogi ad imperatos actus aliarum potentiarum. Sic falsum est. Nam voluntas non potest imperare actus aliarum potentiarum, nisi per actum à se elicitum: at non potest cogi ad actum à se elicitum, vt dictũ est: Ergo non potest cogi, vt imperet actus aliarum potentiarum. *Secundò*, vt aliæ potentiæ, præsertim membra exteriora, per violentiam agentis extrinseci recipiant aliquem motum, renitente volunrate: Sic verum est, quia potest aliquis vi me protrudere in hanc vel illam partem, contra meam voluntatem. *Tertiò*, vt aliæ potentiæ, præsertim membra exteriora, per vim agentis extrinseci impediantur, vt non possint exequi imperium voluntatis. Sic etiam verum est. Nam quando voluntas imperat pedibus, vt

ambulent, fieri poteſt, vt pedes externa quadam vi impediantur, vt non poſſint ambulare.

CAPVT III.

De actibus humanis.

HActenus egi de libero arbitrio, ſeu de libera hominis voluntate. Nunc agam de actibus humanis, qui pendent à libera voluntate. Hi duplices ſunt: alij eliciti, alij imperati. Eliciti dicuntur, qui ab ipſa voluntate immediatè eliciuntur. Imperati, qui ad imperium voluntatis eliciuntur ab aliis potentiis, vt ab intellectu, ſenſu, appetitu ſenſitiuo, & membris exterioribus. Priores vocari ſolent interni, poſteriores externi. De vtriſque dicendum eſt, hoc ordine. 1. qui & quotuplices ſint actus eliciti. 2. quæ ſit illorum natura & eſſentia. 3. quid in illis ſit, eſſe voluntarium & liberum. 4. quid ſit eſſe morale. 5. quid ſit eſſe ſupernaturale. 6. qui ſint actus à voluntate imperati.

QVÆSTIO. I.

Qui & quotuplices ſint actus à voluntate eliciti?

1. DVplex eorum diuiſio eſt. Prior. Alij conſiſtunt in proſecutione boni, vt amor, deſiderium, & gaudium: Alij in fuga mali, vt odium, timor & triſtitia. Et quidem deſideriũ verſatur circa bonũ abſens, gaudium circa præſens, amor abſtrahit ab vtroque. Amamus enim bonum, ſiue præſens, ſiue abſens ſit. At non deſideramus, niſi abſens: nec gaudemus, niſi de præſenti. Idem eſt de actibus contrariis. Nã timor verſatur circa malum abſens, triſtitia circa præſens, odium circa vtrumque.

2. Hæc

2. Hæc diuiſio locum habet in omni virtute, quæ eſt in voluntate, ſiue ſit virtus Theologica, vt Spes, Charitas, ſiue moralis, vt Iuſtitia, Temperantia, Fortitudo, Religio. Nam actus harum virtutum partim conſiſtunt in proſecutione boni, ſeu honeſtatis, quæ reperitur in vnaquaque virtute, partim in fuga mali, ſeu turpitudinis, quæ eſt contraria bono ſeu honeſtati eiuſdem virtutis:

3. Pro maiori explicatione Nota 1. Inter hos actus, primum & ſimpliciſſimum eſſe amorem, à quo cæteri pendent. Amare autem nihil aliud eſt, quàm velle alicui bonum. Vnde includit duplicem reſpectum: vnum ad bonum, quod volumus: alterum ad perſonam, cui volumus. A priori reſpectu ſolet vocari *amor concupiſcentiæ:* à poſteriori, *amor beneuolentiæ.* Nam bonum concupiſcimus, & perſonæ bene volumus. Vide D. Th. q. 26. art. 4. Vaſquez diſp. 1 f. n. 26. Porrò nomine boni, quod amamus amore concupiſcentiæ, non ſolum intelligitur bonum aliquod diſtinctum à perſona, ſed etiam perſona ipſa, quatenus alicui bona, ſeu conueniens eſt, v. g. Non ſolùm concupiſcimus virtutem, doctrinam, honorem, diuitias, quæ ſunt nobis bona: ſed etiam Deum, qui eſt ſummum noſtrum bonum. Vnde ſequitur, Deum dupliciter ſpectari poſſe. 1. per modum perſonæ, cui volumus bonum. 2. per modum boni, quod nobis vel alteri volumus. Hoc ſenſu diſtinguunt Theologi duplicem amorem circa Deum: Vnum beneuolentiæ, quo volumus illi bonum: Alterum concupiſcentiæ, quo illum nobis concupiſcimus. In priori, habet ſe, vt perſona, cui bene volumus: in poſteriori, vt bonum, quod concupiſcimus.

4. Nota 2. Amori oppoſitum eſſe odium. Eſt autem duplex odium, abominationis & inimicitiæ, vt notat Caietanus q. 29. art. 1. Odium abominationis eſt, quo deteſtamur malum, vel quo nolumus malum alicui

personæ. Odium inimicitiæ, quo volumus malum alicui personæ. Hinc patet duplex differentia inter amorem & odiũ. *Primò*, quia idem actus potest simul esse amor concupiscentiæ & beneuolentiæ, vt dictum est. Nam respectu boni, quod volumus, dicitur concupiscentiæ: respectu personæ, cui volumus, dicitur beneuolentiæ. At idem numero actus non potest simul esse odium abominationis & inimicitiæ. Nam alius actus est, quo abominor seu detestor malum alicuius personæ: alius verò, quo volo vel opto alicui personæ malum. Prior oritur ex amore personæ; posterior ex displicentia personæ. *Secundò*. Tametsi in odio sit duplex etiam respectus, sicut in amore, non tamen eodem modo. Nam in actu amoris, vterque respectus est per modum prosecutionis seu complacentiæ: alter ad bonum, quod volumus: alter ad personam, cui volumus. At in odio, alter per modum displicentiæ; alter per modum complacentiæ. Et quidem in odio abominationis, respectus ad personam, est per modum complacentiæ; respectus ad malum, per modum displicentiæ. Contra fit in odio inimicitiæ, vbi respectus ad personam est per modum displicentiæ, respectus ad malum, per modum complacentiæ.

5. Nota 3. Amorem & odium dupliciter spectari posse. *Primò*, per modum simplicis complacentiæ & displicentiæ; & sic sunt actus realiter distincti à desiderio, gaudio, timore, & tristitia. Nam alter versatur circa bonum absolutè, alter circa malum absolutè, abstrahendo à præsentia & absentia. *Secundò*, per modum efficacis complacentiæ & displicentiæ: Et sic amor essentialiter includitur in desiderio & gaudio; odium in timore & tristitia. Nã desiderium est actus, quo efficaciter volumus bonũ, quod absens est. Gaudiũ est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod præsens est. Simili

militer timor est actus, quo efficaciter abominamur malum absens, tristitia, quo præsens. Hinc sequitur, sicut amor & odium abominationis includũt duplicem respectum: alterum ad bonum vel malum, quod volumus, vel nolumus, alterum ad personã, cui volumus, vel nolumus, sic etiam de desiderio & gaudio, itémque de dolore & tristitia dicendum esse. Nam sicut per amorem absolutè volo alicui bonum, sic per desiderium, efficaciter volo illi bonum absens, & per gaudium, efficaciter amo bonum ipsius præsens. Idem est de oppositis actibus. Atque hæc sufficiunt circa priorem diuisionem.

6. Posterior diuisio est hæc: Actus à voluntate eliciti, alij versantur circa finem, vt voluntas, intentio, fruitio: alij circa media, vt electio, consensus, vsus. Ita D. Th. q. 8. & sequentibus, vbi fusè disputat de his actibus sigillatim. Et quidem tres primi, qui versantur circa finem, sunt illi ipsi, quos in priori diuisione dixi consistere in prosecutione boni. Nam *voluntas*, *intentio*, *fruitio*, reipsa nihil aliud sunt, quàm *amor*, *desiderium*, *gaudium*. Reliqui tres, qui versantur circa media, breuiter explicandi sunt. Igitur *Electio* est actus, quo voluntas amplectitur vnum medium præ aliis, ad finem obtinendum. *Consensus* est actus, quo voluntas consentit in media ab intellectu proposita. Qui actus reipsa idem est cum electione: & propter diuersos respectus, sortitur diuersa nomina. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat vtile, dicitur consensus, est enim consensus voluntatis cum intellectu: quatenus verò illud præfert aliis, dicitur Electio. *Vsus* est actus, quo voluntas applicat alias potentias ad executionem mediorum. Vide plura apud D. Th. loc. citato.

7. Inter hos actus, duo præcipui sunt, Intentio finis, & Electio mediorũ, De quibus hæc potissimum disputari solent. 1. an sint duo actus realiter distincti. 2. an sint

eiusdem speciei 3. vter sit altero prior. 4. an vterque sit æquè liber. Dico 1. Electio & intentio ordinariè sunt duo actus realiter distincti. Nam alter versatur circa finem, alter circa media. Probabile tamen est posse esse vnum actum. 1. quia potest quis vno actu amare finem & media. 2. potest vno actu amare Deum propter se, & proximum propter Deum. Denique potest vno actu cognoscere principium & conclusionem.

8. Dico 2. Electio & intentio, tametsi sint duo actus realiter distincti, sunt tamen eiusdem speciei ac essentiæ in genere moris. Ratio est, quia essentia actuum sumitur ab obiecto formali. Ergo omnes actus, qui habent idem obiectum formale, sunt eiusdem speciei. At intentio & electio habent idem obiectū formale. Hoc latiùs explicabitur sequenti quæstione, & c. 4. q. 2. & 3. vbi etiam agemus de executione mediorum, quæ distinguitur ab electione: electio enim est actus voluntatis; executio sæpe est actus aliarum potentiarum.

9. Dico 3, Si finis & media spectentur, vt talia sunt, prior est intentio finis, quàm electio mediorum, respectu illius, qui proponit sibi finem per media consequendum. Ratio est, quia causa est prior effectu: sed intentio est causa electionis mediorum. Nemo enim eligit media ad finem nisi ex amore & desiderio finis. De hac re plura dixi in 1. parte, Tract. 1. c. 11. q. 10. n. 4.

10. Dico 4. Electio inter omnes actus voluntatis est maximè libera, quia fit ex præuio consilio & deliberatione. Aliqui tamen putāt, in tribus casibus non esse liberam. *Primò*, quando est vnum tantū medium, quo finis potest obtineri. Tunc. n. qui vult obtinere finē, necessariò eligit illud mediū. *Secundo*, quando sunt plura media æque vtilia. Tunc. n. voluntas non potest vnum aliis præferre. *Tertiò*, quando sunt plura media, quæ iudicantur inæqualia. Tunc etiam non potest eligere, nisi

illud

illud, quod iudicatur vtilissimum. Hæc exceptio non placet. Nam inde sequitur, electionem nunquam esse liberam. Nam in omni casu necesse est, vel vnum esse medium, vel plura : & si plura, vel æquè vtilia, vel inæqualia. Si ergo electio non est libera, quando est vnum tantùm medium, neque etiam quando sunt plura æquè vtilia, nec denique quando sunt inæqualia, planè sequitur, in nullo casu liberam esse, quod est absurdum.

11. Ego igitur de istis tribus casibus sic sentio. Primò, quando est vnum tantùm medium, quod iudicatur esse necessarium ad obtinendum finem, tunc electio illius medij est simpliciter libera: potest tamen esse necessaria ex hypothesi. Prior pars patet, quia intentio finis est libera, quoad exercitium: Ergo auferri potest. Ablata autem intentione finis, non est necessaria electio mediorum. Et confirmatur, quia qui intendit dare eleemosynam, & nō potest nisi furetur, non necessariò eligit tale medium, quia potest mutare intentionem dandi eleemosynam, donec occurrat aliud medium commodum & honestum. Posterior etiam patet, quia licet intentio finis sit libera, potest tamen fieri, vt voluntas efficaciter velit perseuerare in intentione finis, & tunc sibi ipsi imponit necessitatem eligendi illud vnicū medium, quod necessariò requiritur ad talem finem consequēdum. Et hoc sensu rectè dicimus, electionē illius medij esse necessariam ex suppositione, quia scilicet supposita & non mutata intentione finis, necessariò eligitur tale mediū.

12. Secundò, quando sunt plura media, quæ iudicantur æquè vtilia ad finem consequendum, potest voluntas pro sua libertate eligere vnum, quod voluerit. Ratio est, quia quādo singula sunt æquè apta, tunc nihil est, quod necessitet voluntatem ad cessandum ab omni electione, vel ad eligendum vnum potiùs, quàm aliud : Ergo tunc liberè potest eligere, quod vult. Nisi imponat sibi

ipsi hanc necessitatem in intentione finis, vt non velit illum obtinere, nisi per aliquod medium, quod sit vtilius aliis. Tunc enim, si media sunt æquè vtilia, non eliget vnum ex illis: non quia non potest, sed quia non vult.

13. Tertiò, quando sunt plura media inæqualia, quorũ vnum iudicatur vtilius, quàm aliud, potest voluntas eligere, quod vult. Ratio est eadẽ, quia nihil est, quod illam necessitet ad eligendum vnũ potius quàm aliud, nisi sibi ipsi imponat necessitatem, vt non velit cõsequi finẽ, nisi tali tempore, tali perfectione, tali certitudine. Tunc enim debet eligere mediũ, quod iudicatur aptum ad consequendũ finem cum talibus circumstantiis, præsertim si alia non sint apta cũ iisdem, circumstãtiis. Et patet experientia, quia qui intendit cõsequi vitam æternam, non necessariò eligit statum religiosum, etiamsi iudicet illũ esse aptiorem, quàm vllum alium. Si tamen intendit illam consequi perfectissimo modo, & cum maxima certitudine, quã potest, debet eligere tale medium, quod tali fini cum talibus circumstantiis est proportionatum. Quæ hîc obiici poterant, soluta sunt c.2.q.5.

QVÆSTIO II.

Quæ sit natura & essentia horum actuum?

1. ACtus à voluntate elicitus potest tripliciter spectari. 1. generalissimè, quatenus ens quoddam est. 2. minùs generatim, quatenus accidens est. 3. speciatim, quatenus actio est. Sic spectatur hoc loco. Igitur, quatenus actio est, prẹter suam entitatem, includit ordinem seu habitudinem ad multa, 1. ad obiectum, circa quod versatur. 2. ad voluntatem, à qua elicitur. tanquam à principio vitali. 3. ad eandem voluntatem, à qua procedit, tanquam à causa libera. 4. ad gratiam

seu

ſeu auxilium ſupernaturale, quod concurrit cum voluntate ad actum eliciẽdum. Quid à ſingulis accipiat, breuiter examinandum eſt. Sic enim perfectè cognoſcetur ipſius natura & eſſentia.

2. Prima Concluſio. Actus voluntatis ſumit eſſentialem ſuam differentiam ac ſpeciem ab obiecto. Nota, duplex eſſe obiectũ voluntatis, materiale & formale. Materiale eſt, quod volũtas appetit: formale, propter quod appetit. Hoc vocari ſolet ratio appetendi, vel motiuum. Eſt enim ratio, quæ mouet voluntatem ad hoc vel illud appetendũ. Hæc autem ratio nihil aliud eſt, quam bonitas, ſeu ratio boni. Porrò, hæc duo obiecta materiale & formale, aliquando realiter diſtincta ac ſeparata ſunt, vt fit in actu voluntatis, qui verſatur circa media. Tunc enim materiale obiectum ſunt ipſa media, quæ appetuntur: formale eſt bonitas finis, propter quam appetuntur. Aliquando non ſunt realiter diſtincta, ſed tantùm formaliter, vt fit in actu voluntatis, qui verſatur circa finem. Tunc enim materiale obiectum eſt illa res quæ appetitur per modum finis, & formale eſt bonitas eiuſdem rei, quæ mouet voluntatem ad ſui amorem ac deſiderium.

3. Igitur cùm dixi, actum voluntatis ſumere ſpeciem & eſſentiam ab obiecto, hoc intelligendum eſt de obiecto formali, non autem de materiali. Ratio eſt, quia hæc duo connexa ſunt in hac materia. 1. Actus ſumit eſſentialem differentiam & ſpeciem ab obiecto. 2. Actus includit eſſentialem ordinem ad obiectum. At hoc intelligendum eſt de obiecto formali: Ergo & illud. Hinc ſequitur 1. omnes actus, qui habent idem obiectum formale, eſſe eiuſdem ſpeciei ac eſſentiæ, tametſi habeant diuerſa obiecta materialia: quo pacto amor charitatis, quo diligo Deum propter ſuam bonitatem, & amor charitatis, quo diligo proximum,

propter eandem bonitatem, sunt eiusdem speciei. 2. sequitur, omnes actus distingui specie, qui habent distincta obiecta formalia, tametsi habeant idem obiectum materiale: quo pacto actus spei, & actus charitatis habent idem obiectum materiale nempe Deum, & tamen distinguuntur specie, quia habent distincta obiecta formalia. Nam actus spei versatur circa Deum, quatenus est summum bonum nostrum: actus charitatis circa eundem, quatenus in se bonum est. 3. sequitur omnes actus qui versantur circa media esse eiusdem speciei cum actu, qui versatur circa finem. Nam media & finis appetuntur propter idem motiuum, nempe propter ipsum finem. Vnde hæc tria idem valent. 1. obiectum formale. 2. motiuum. 3. finis. Nam finis est motiuum voluntatis, ac proinde obiectum formale. Hoc sensu intelligendus est D. Thom. q. 1. art. 3. q. 8. art. 4. & alibi, cum ait, actum voluntatis sumere speciem & essentiam à fine. Nam per finem intelligit obiectum formale, seu motiuum voluntatis.

4. Quod dixi de actu voluntatis, debet etiam accommodari actui intellectus, cuiusmodi est v.g. assensus fidei Theologicæ. Nam etiam hic actus habet duplex obiectum materiale & formale. Materiale sunt res ipsæ, seu mysteria fidei, quæ credimus, vel quibus assentimur: Formale est reuelatio diuina propter quam credimus, vel assentimur. (D. Thom. 2.2 q. 1. art. 1.) Vnde etiam sequitur, omnes assensus fidei esse eiusdem speciei, quia omnia mysteria fidei, quantumuis diuersa sunt creduntur propter vnam & eandem rationem formalem. Ideo enim creduntur, quia à Deo, qui verax est, reuelata sunt. (D. Thom. ibidem. q. 4. art. 6.)

5. Secunda Conclusio. Actus voluntatis dicit essentialem ordinem ad ipsam voluntatem, tanquam ad principium vitale, à quo vitaliter elicitur. Vnde fit, vt sicut

ab

ab obiecto sumit essentialem differentiam, sic etiam à voluntate. Vbi notandum est actum voluntatis habere multas differentias quæ ordine quodam illi conueniũt. 1. est, quòd sit actio vitalis, & sic essentialiter differt ab aliis actibus, qui non sunt vitales. *Secũdò*, quod sit actus vitalis à voluntate elicitus, & sic differt ab actibus vitalibus, qui non eliciuntur à voluntate, sed ab intellectu, sensu & appetitu sensitiuo. *Tertiò*, quod sit actus voluntatis circa tale obiectum sub tali ratione formali, & sic differt ab aliis actibus voluntatis, qui sub alia ratione formali versantur circa suum obiectum. v. g. Actus spei differt ab actu charitatis, quia licèt vterque sit actus vitalis, & vterque à voluntate elicitus, & vterque versetur circa idem obiectum materiale, nempe circa Deum, tamen non versantur sub eadem ratione formali, vt paulò antè explicatum est.

6. Dices: Philosophi docent, materiam & formam esse causas intrinsecas & essentiales, efficientem & finalem, esse extrinsecas, respectu sui effectus. At voluntas est causa efficiens respectu actionis à se elicitæ: Ergo est extrinseca actioni: Ergo actio non sumit essentialem differentiam à voluntate. Respondeo. Philosophi sic intelligendi sunt, quod materia & forma sint causæ intrinsecæ respectu corporis naturalis, quia sunt duæ partes, quæ intrinsecè & essentialiter componunt corpus naturale. Efficiens autem & finis, sunt causæ extrinsecæ respectu eiusmodi corporis, quia non sunt partes ipsius essentiales. Quòd si causam efficientem non conferamus cum corpore naturali, sed cum actione, quæ immediatè ab ea elicitur, tunc distinguendum est. Nam dupliciter intelligi potest, causam efficientem esse extrinsecam, respectu actionis. Primò, quòd non sit de essentia actionis, & sic verum est. Secundò, quod actio non dicat essentialem ordinem ad suam

ſuam cauſam efficientem, & ſic falſum eſt, loquendo de actione vitali, de qua hîc agimus. Nam actio vitalis dicit intrinſecum & eſſentialem ordinem ad principium vitale: ac proinde licet ipſum principium ſit extrinſecum actioni, tamen ordo, ſeu reſpectus tranſcendentalis ad principium vitale, non eſt illi extrinſecus, ſed eſſentialis.

7. Tertia Concluſio. Actus voluntatis, præter eſſentialem ordinem, quem dicit ad voluntatem, tanquam ad principium vitale, dicit etiam accidentalem ordinem ad eandem voluntatem, tanquam ad principium liberè producens. Ratio eſt, quia fieri poteſt, vt duo actus voluntatis ſint eiuſdem ſpeciei & eſſentiæ, & tamen alter liberè, alter neceſſariò producatur à voluntate: Ergo quod reipſa liberè vel neceſſariò producitur, non eſt illi eſſentiale, ſed accidentale. Antecedens patet, in actu amoris circa Deum. Nam actus ille, quo nos in hac vita diligimus Deum, eſt eiuſdem ſpeciei ac eſſentiæ cum illo actu, quo beati diligunt Deum in cœlo, & tamen hic neceſſariò, alter liberè producitur. Hinc patet diſcrimen inter actum voluntatis, quatenus vitalis eſt, & eundem actum quatenus liber eſt. Nam *vitalem eſſe*, conuenit illi eſſentialiter; *liberum eſſe* accidentaliter. Nota tamen diſtingui hæc duo, 1. reipſa liberè produci. 2. aptum eſſe liberè produci. Hoc eſſentiale, illud accidentale eſt.

8. Quarta Concluſio. Actus voluntatis, quando ſimul à voluntate & principio ſupernaturali producitur, dicit etiam ordinem ad tale principium, non quidem eſſentialem, ſed accidentalẽ. Ratio eſt, quia licet dependeat à tali principio, non tamen neceſſariò & eſſentialiter ab eo dependet, cùm Deus concurſum & efficiẽtiam illius principij ſupplere poſſit. Hinc rurſum patet diſcrimen inter voluntatem & principium ſuper-

naturale.

naturale. Nam actus voluntatis necessariò & essentialiter dependet à voluntate, non itē à principio supernaturali. Huius enim cōcursum supplere potest Deus, illius non potest. Vide Vasquez disp. 9. c. 4. n. 14.

9. Ex dictis sequitur, vnumquemq; actum voluntatis includere varia prædicata essentialia. 1. quòd sit ens. 2. quòd sit accidens. 3. quòd sit actio. 4. quòd sit actio vitalis. 5. quòd sit actio vitalis à voluntate producta. 6. quòd sit actio voluntatis circa tale obiectum, sub tali motiuo. Similiter includere aliqua prædicata accidentalia, vt quòd sit actio libera aut necessaria, intensa aut remissa, &c.

QVÆSTIO III.

Quid in actu voluntatis sit, esse voluntarium & liberum?

1. HOc ex dictis facilè intelligi potest. Breuiter tamen explicandum est. Igitur *esse voluntarium* seu spontaneum, nihl aliud est: quàm produci a voluntate, quatenus voluntas est: *esse liberum*, produci à voluntate quatenus libera est. Hæc duo differunt quatuor modis. Primò, quia voluntarium admittit necessitatem, quam liberum non admittit. Nam actio voluntaria diuidi potest in liberam & necessariam, non tanquam genus in suas species, sed tanquam subiectum in suos modos accidentales. Omnis enim actio voluntatis vel habet adiūctum modum libertatis, vel modum necessitatis, qui duo modi accidentaliter se habent ad actum, & oriuntur vel ex parte obiecti, vel ex defectu cgnitionis.

2. Hinc oritur secunda differentia, quia voluntarium latiùs patet, quàm liberum. Nam omnes actiones voluntatis sunt voluntariæ, non tamen omnes sunt liberæ. Multæ enim sunt necessariæ, vt motus indelibera-

ti,amor beatorum erga Deum, & amor, quo Deus seipsum amat.

3. Tertiò differunt,quia habent rationem formalem distinctam. Nam ratio illa, qua actiones sunt voluntariæ, est quædam perfectio illis intrinseca & essentialis. Ratio verò,qua dicuntur liberæ,est denominatio extrinseca,sumpta à volũtate,quæ ratione suæ libertatis & indifferentiæ sic eas efficit,vt possit non efficere. Hinc sequitur,actionẽ illam,quæ voluntaria est,non posse non esse voluntariam,quia ratio voluntarij est illi essentialis: Actionem verò,quæ libera est,posse esse necessariã,quia ratio liberi est illi accidentalis. Exemplum habemus in amore viæ & patriæ,qui est idẽ specie,& potest esse idẽ numero,& tamen in via est liber,& in patria necessarius.

4. Quartò differunt,quia fieri potest,vt in vno & eodẽ actu,qui simul liber & volũtarius est,augeatur *voluntarium*,& minuatur *liberum*, vt quando agimus aliquid voluntariè & liberè,& dum agimus accedit motus delectationis aut concupiscentiæ. Tunc enim, quò vehementior est motus, eò voluntas magis trahitur & inclinatur ad agendum, & sic augetur voluntarium, & tamen minuitur liberum, quia quò magis trahitur in vnam partem, eo minùs libera seu indifferens est in vtramque partem.

QVÆSTIO IV.

Quid in actu voluntatis sit, esse morale?

1. Diuus Thomas sæpe repetit, actum humanũ dupliciter spectari posse, 1. in genere naturæ. 2. in genere moris. Tunc censetur spectari in genere naturæ; quando præcisè spectatur quoad suã naturam & entitatem. Tunc in genere moris, quando spectatur quoad libertatem, & ea,quæ fundantur in libertate cuiusmodi

di sunt hæc, esse capacem laudis & vituperij, meriti & demeriti. Hoc facilè ostenditur in actione externa, vt verbi gratia, in ambulatione. Hæc enim dupliciter spectari potest. 1 in genere naturæ, quatenus habet suam entitatem naturalem, & sic est eiusdem speciei in Petro & Iuda. 2. in genere moris, quatenus liberè fit, & liberè dirigitur in bonum, aut malum finem, & sic potest esse diuersæ speciei in Petro & Iuda. Nam Petrus potest ambulare in hortum, vt oret, Iudas, vt Christum prodat. In quo casu ambulatio Petri est honesta, laude digna, & meritoria: Ambulatio Iudæ, vitiosa, vituperio digna, & demeritoria. Quæ diuersitas potest etiam reperiri in eodem homine: Nam aliquando fit, vt aliquis incipiat ambulare ob malum finem, & in progressu mutet intentionem. Tunc erit eadem numero ambulatio in genere naturæ, sed tamen diuersæ speciei in genere moris. Nam initio erit vitiosa in progressu, honesta.

2. Idem potest ostendi in actu interno voluntatis. Nam & is dupliciter spectari potest. 1. in genere naturæ, quatenus habet suam entitatem naturalem. 2. in genere moris, quatenus liberè à voluntate producitur. In priori genere sunt omnes actus voluntatis indeliberati, in posteriori, omnes liberati, verbi gratia. Actus amoris vel odij, quatenus præuenit vsum rationis, pertinet ad genus naturæ. At quatenus liberè fit aut continuatur, pertinet ad genus moris. Priori modo, est actus hominis, posteriori, est actus humanus, Priori, non est capax meriti, aut demeriti, posteriori, est capax.

3. Quæres. An soli actus indeliberati sint in genere naturæ, & soli deliberati in genere moris? Respondeo. Si loquamur de statu viæ, in quo sumus, soli deliberati sunt in genere moris: At in genere naturæ, tam deliberati, quàm indeliberati: non quidem quatenus deliberati sunt, sed quatenus habent suam naturam & entitatem.

Hanc

Hanc.n. non amittunt ex eo, quia deliberati ſunt. Vnde ſequitur omnem actum indeliberatũ eſſe in genere naturæ tantùm, omnem autem deliberatũ eſſe in vtroque genere. 1. in genere naturæ, quatenus habet ſuam naturam & entitatem, quæ illi communis eſt cum actu indeliberato. 2. in genere moris, quatenus liberè producitur, ac proinde laudis ac vituperij, meriti ac demeriti capax eſt, in quo differt ab actu indeliberato.

4. Quæres 2. An idem numero actus voluntatis poſſit tranſire de genere in genus? Reſpondeo. Poteſt. Nam actus amoris vel odij, qui præuenit vſum rationis, eſt tantum in genere naturæ: At idem actus, ſi aduertente ratione, liberè continuetur, incipit ſimul eſſe in genere moris. Et è contrario, actus charitatis in via, qui liberè fit, eſt ſimul in genere moris & naturæ: At idem numero actus, ſi continuetur in patria (quod non implicat) deſinit eſſe in genere moris, & tantùm manet in genere naturæ. Ratio eſt, quia deſinit eſſe liber. Nam beati in cœlo, non liberè, ſed neceſſariò amant Deum. Hinc generatim ſequitur, omnes actus, qui tantùm ſunt voluntarij, & non liberi, eſſe tantùm in genere naturæ: qui autem ſunt voluntarij & liberi, ſimul eſſe in vtroque genere.

QVÆSTIO. V.

Quid in actu voluntatis ſit, eſſe ſupernaturale?

1. Accipimus hîc ſupernaturale, vt opponitur naturali. Eſt quæſtio, an *eſſe ſupernaturale*, ſit de eſſentia illius actus, qui dicitur ſupernaturalis? an verò ſit extrinſeca tantùm denominatio? Ratio dubitandi eſt, quia Theologi paſſim affirmãt, quoſdam actus eſſe ſupernaturales in modo tantùm: alios in entitate: & ſub

ſubſtantia: Ergo videntur ſignificare hos eſſentialiter, illos accidentaliter eſſe ſupernaturales.

2. Prima Concluſio. Actio voluntatis aut intellectus ex duplici capite poteſt denominari ſupernaturalis. Primo, à principio ſupernaturali, à quo producitur. Secundò, ab obiecto ſupernaturali, circa quod verſatur, v.g. actus fidei, ſpei, charitatis viſionis beatificæ, dicuntur ſupernaturales, tum quia producuntur ab habitibus ſupernaturalibus; tum quia verſantur circa Deum ſupernaturaliter reuelatum aut cognitum. Prior denominatio, ſi præcisè ſpectetur, eſt extrinſeca quia actus, qui producitur ab habitu ſupernaturali, non neceſſariò & eſſentialiter ab eo dependet, cùm Deus poſſit ſupplere concurſum principij, ſeu habitus ſupernaturalis, vt ſupra dixi. Poſterior eſt intrinſeca, quia actus ſumit ſuam ſpeciem & eſſentiam ab obiecto formali, vt q. 2. explicatum eſt: Ergo ſi obiectum hoc in entitate ſupernaturale ſit, etiam actus in entitate erit ſupernaturalis.

3. Hæc videtur eſſe communior ſententia. Sed difficultas eſt in modo explicandi: Ac primò quæri poteſt, quid ſit, obiectum eſſe ſupernaturale? Secundò, quid ſit, actum, qui verſatur circa obiectum ſupernaturale, in entitate ſua ſupernaturalem eſſe? Reſpondeo 1. Illud obiectum cenſetur ſupernaturale reſpectu noſtri, quod nos per ſolas naturæ vires nō poſſumus attingere ſed egemus auxilio ſupernaturali: quo pacto eſſentia diuina, prout in ſe eſt, & Trinitas perſonarum, vocatur obiectum ſupernaturale, quia intellectus noſter per ſolas vires naturales, quas habet, non poteſt eſſentiam diuinam, provt in ſe eſt, clarè intueri, nec Trinitatem perſonarum agnoſcere aut penetrare. At reſpectu Dei, non eſt ſupernaturale, quia Deus naturali vi intuetur ſuam eſſentiam, & Trinitatem. Vnde

sequitur, idem obiectum, diuerso respectu, dici posse naturale & supernaturale. Respondeo 2. Actus voluntatis aut intellectus nostri, qui versatur circa obiectum supernaturale, dicitur esse supernaturalis in sua entitate, quia est altioris ordinis ac speciei, quàm actus qui versatur circa obiectum naturale, verbi gratia, Visio intuitiua, qua Deus in se cognoscitur à beatis, est altioris ordinis ac speciei, quàm cognitio abstractiua, qua idem Deus cognoscitur à nobis prout relucet in creaturis. Similiter actus dilectionis, quo amamus Deum, quatenus reuelatur & proponitur per lumen fidei, est altioris ordinis ac speciei, quàm actus dilectionis quo amamus eundem Deum, quatenus per lumen naturale cognoscitur & proponitur.

4. Dices: Non semper verum est, actum supernaturalem esse altioris ordinis, ac perfectioris speciei, quàm sit actus naturalis. 1. quia actus naturalis, quo Deus seipsum intelligit & amat, est perfectior, quàm actus supernaturalis, quo nos Deum intelligimus & amamus. 2. Actus etiam, quo Angelus naturaliter intuetur suam substantiam, perfectior est, quàm actus, quo nos supernaturaliter credimus Angelum existere. 3. Similiter actus, quo quis naturaliter cognoscit Deum esse, præstantior est, quàm quo supernaturaliter cognoscimus Purgatorium esse. Versatur enim circa nobilius obiectum. Resp. Primum argumentum bene ostendit non semper verum esse: reliqua duo non item. Ratio est, quia essentialis perfectio alicuius actus non debet sumi ex obiecto materiali sed ex formali. At formale obiectũ, quo homo supernaturaliter credit Angelum aut Purgatorium esse, perfectius est, quàm obiectum formale, quo Angelus naturaliter intelligit suam substantiam, aut quo homo naturaliter cognoscit Deum esse. Nam obiectum formale in priori casu, est reuelatio

tio Dei, in posteriori, naturale lumen intellectus Angelici aut humani. At reuelatio Dei, qui falli non potest, veracior ac nobilior est, quàm reuelatio intellectus creati, qui falli potest.

5. Secunda Conclusio. Illa distinctio, qua dicimus actionem esse supernaturalem, vel in modo tantùm, vel etiam in entitate & substantia, potissimum habet locum in actione transeunte: Nam actio transiens tunc dicitur esse supernaturalis in modo tantùm, quando effectus, qui per illam producitur, est naturalis in entitate, sed supernaturalis in modo productionis. Tunc autem dicitur supernaturalis in entitate, quando effectus, qui per illam producitur, est supernaturalis in substantia & entitate. Exemplum prioris, est miraculosa restitutio vitæ, aut sanitatis, aut visus; posterioris, productio gratiæ. Nam vita, sanitas, & visus, sunt res naturales, & nihil habent supernaturale, nisi quod modo supernaturali ac miraculoso restitutæ sint. At gratia, est aliquid supernaturale in entitate. De hoc alibi plura.

QVÆSTIO VI.

Qui sint actus à voluntate imperati?

1. HÆc quæstio supponit dari aliquod imperium voluntatis, à quo actus dicantur imperati. Igitur primò quærendum est, quid sit imperium voluntatis, & qui actus à voluntate imperentur? Secundò, an præter imperium voluntatis detur imperium intellectus, & in quo illud consistat?

2. Prior quæstio facilis est: nam per imperium voluntatis nihil aliud intelligitur, quam vsus actiuus (de quo suprà dixi) quo voluntas applicat alias potentias.

ſibi ſubiectas ad operandum. Eſt enim volitio, qua voluntas efficaciter vult, vt aliæ potentiæ operentur. Vnde ſequitur, omnes illos actus eſſe imperatos à voluntate, qui ab aliis potentiis, ex imperio voluntatis, eliciuntur.

3. Addo voluntatem non tantum aliis potentiis, ſed etiam ſibi ipſi imperare poſſe, ac proinde tam actus voluntatis quàm aliarum potentiarum dici poſſe imperatos. Quo ſenſu docent Theologi, vnam virtutem vt v.g. charitatem aut obedientiam, imperare poſſe actus aliarum virtutum: quia nimirum voluntas poteſt ex motiuo vnius virtutis elicere actum alterius virtutis. Duo tamen notanda ſunt. Vnum eſt, quod actus aliarum potentiarum, qui imperantur à voluntate, ſolùm dicantur imperati reſpectu voluntatis, non autem eliciti. Nam eliciuntur ab aliis potentiis, ad imperium voluntatis. Actus autem voluntatis, qui imperantur à voluntate, non ſolum dicuntur imperati reſpectu voluntatis, ſed etiam eliciti. Nam ab ipſa voluntate imperantur & eliciuntur. Alter eſt, quod omnes omnino actus aliarum potentiarum quotquot liberi ſunt, fiant ex imperio voluntatis. Non enim aliunde, quàm è voluntatis imperio liberi eſſe poſſunt. Nam ſola voluntas eſt potentia libera. At non omnes actus voluntatis, quotquot liberi ſunt, fiunt ex imperio voluntatis. Nam primus inter eos, qui liberi ſunt, non poteſt imperari à voluntate, quia alioqui ſupponeret actum imperij, qui etiam liber eſt, ac proinde non eſſet primus inter eos, qui liberi ſunt. Idem dico de ipſo imperio. Non enim imperatur à priori imperio, quia daretur progreſſus in infinitum.

4. Poſterior quæſtio, An ſcilicet præter imperium voluntatis, requiratur etiam imperium intellectus, difficilior eſt. Scotus putat ſufficere voluntatis imperium.

Thomiſtæ

Thomistæ requirunt aliud imperium intellectus quod exprimitur hac voce, *fac hoc*. Vt res clarè intelligatur, notandum est, duplex esse imperium. Vnum, quo quis imperat aliis; quo pacto Rex imperat subditis: alterũ, quo quis imperat sibi; quo pacto quilibet homo dicitur sibi imperare, quando ex imperio suæ voluntatis aliquid facit. Hoc posterius, de quo agimus, debet explicari per prius. Igitur in priori imperio, tres personæ spectandæ sunt, nimirum Rex, Consiliarius, subditi. His correspondent in posteriori imperio, voluntas intellectus, aliæ potentiæ: voluntas habet se instar Regis, cùm sit domina aliarum potentiarum. Intellectus est quasi Consiliarius, qui proponit & suadet voluntati, quid faciendum, quid omittendum sit: aliæ potentiæ habent se per modum subditorum.

5. Cùm ergo quæritur, an præter voluntatis imperium requiratur etiam imperium intellectus, perinde est, ac si quæras, an præter imperium Regis, requiratur etiam imperium Consiliarij? Facilis responsio est, non requiritur absolutè, sed tamen dari potest, & sæpe expedit dari, quod sic ostendo. Rex potest imperare suo Consiliario in hunc modum: si audito & approbato tuo consilio, animaduertes me remissiorem esse in executione apud subditos, do tibi potestatem & simul mando, vt me moneas, excites, & impellas, ad vrgendam efficaciter executionem. Sin per me satis ero promptus, non opus est ista admonitione. Igitur, si Rex, audito consilio, efficaciter imperat executionem subditis, sufficit imperium Regis: si non efficaciter imperat, adhibendum est imperium Consiliarij, qui ipsum excitet & impellat, non quidem propria authoritate, quod non potest, sed partim authoritate ab ipso Rege accepta, partim rationibus, quibus persuadeat vrgendam esse executionem.

6. Simile eſt de voluntate, intellectu, & aliis potentiis. Nam quando voluntas, audito conſilio, & iudicio intellectus, eligit media ad aliquem finem obtinendum, ſi efficaciter illa eligit, ſtatim, vrget executionem, nec opus eſt imperio intellectus: ſi inefficaciter, non vrget executionem, ſed imperat intellectui, vt ipſe eam incitet & impellat ad vrgendam executionem. Quod facit intellectus hoc aut ſimili modo: *fac hoc, vrge executionem, quid torpes? erit ex re tua, ſi feceris: noli negligere occaſionem.*

7. Hinc ſequitur 1. aliter intellectum, aliter voluntatem imperare, Volũtas propria authoritate imperat, nec tantùm aliis potentis, ſed etiam intellectui & ſibi ipſi. Intellectus nec propria authoritate imperat, nec omnibus imperat, quibus voluntas, ſed ſoli voluntati. vt vrgeat executionem. Rurſum, voluntatis imperium, conſiſtit in efficaci, volitione, intellectus imperium in quodam impulſu, ſuaſione, hortatu.

8. Secundò ſequitur, imperium intellectus dupliciter ſpectari poſſe. 1. quatenus eſt actus à voluntate imperatus: & ſic ſupponit imperium, ſeu actiuum vſum voluntatis. Nam ab illo debet imperari. 2. quatenus habet rationem imperij reſpectu voluntatis: & ſic præcedit imperium ſeu actiuum vſum voluntatis, reſpectu aliarum potentiarum, Vnde etiam patet, duplex imperium voluntatis diſtingui poſſe. Vnum, quo imperat intellectui, vt ipſe imperet & inſtiget voluntatem, ſi remiſſa ſit. Alterum, quo imperat aliis potentiis, vt executionem præſtent: inter illa duo intercedit imperium intellectus.

9. Tertiò ſequitur, imperium intellectus non eſſe ſimpliciter neceſſarium. Nam ſicut voluntas poteſt applicare intellectum ad imperandum ſine præuio imperio intellectus: ita poteſt appllicare alias potentias ad execu-

cutio

cutionem, sine præuio imperio intellectus. Quæres, in quo casu maximè necessarium sit imperium intellectus, seu in quo casu voluntas maximè indigeat imperio intellectus? Respondeo. Tunc maximè indiget, quando eligit aliqua media, quæ ipsi quidem placent, sed tamen habent annexas aliquas difficultates, quæ retardant ipsam ab vrgenda executione. Tunc enim vtile est, si intellectus hortetur voluntatem, & variis modis conetur persuadere, vt alacriter pergat ad executionem, nec ob vllam molestiam patiatur se impediri. Quando autem eligit talia media, quæ & placent ipsi, & in quibus non experitur difficultatem, non indiget monitione aut imperio intellectus. Hinc sequitur, viros bonos, qui amant virtutem, maximè indigere hoc imperio, quia res difficiles aggrediuntur: impios verò, qui amant voluptates non egere, quia spontè amplectuntur ea, quæ carni grata sunt.

CAPVT IV.

De bonitate actuum internorum.

AGAM hoc capite de bonitate, sequenti de malitia actuum internorum. Per actus internos, vt suprà dixi, intelliguntur actus solius voluntatis; per externos, actus aliarum potentiarum, quatenus dominio & imperio voluntatis subiecti sunt. Igitur de bonitate actuum internorum dicam hoc ordine. 1. quid, & quotúplex sit bonitas actuum internorum 2. an hæc bonitas dependeat ab obiecto. 3. an à fine extrinseco. 4. an à circumstantiis. 5. an à conformitate cum lege & recta ratione. 6. an à conformitate cum iudicio conscientiæ. 7. quid faciendum, quando conscientia est erronea. 8.

quid item, quando est dubia, ex ignorantia iuris aut facti. 9. quid similiter, quando est dubia propter varias Authorem opiniones. 10. quid denique, quando est scrupulosa.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit bonitas actuum internorum?

1. PRima Conclusio. In actu interiori potest spectari duplex bonitas, naturalis & moralis. Ita D. Tho. qu. 18. art. 4. & Scotus in 2. d. 40. qu. 1. Bonitas naturalis consistit in integritate seu aggregatione eorum omnium, quæ naturaliter requiruntur in entitate actus. Bonitas moralis in integritate seu aggregatione eorum omnium, quæ conueniunt actui, non absolutè ex natura actus, sed secundum rectam rationem, vt definit Scotus. Hoc sensu dixit D. Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, ***bonum esse ex integra causa, malum autem ex quouis defectu.*** Et D. Thom. qu. 18. art. 1 bonitatem actus nihil aliud esse, quàm *plenitudinem essendi ipsius actus*, quam Scotus vocat integritatem, seu aggregationem eorum omnium, quæ requiruntur in actu.

2. Secunda Conclusio. Relicta bonitate naturali, bonitas moralis est triplex. Prima sumitur ex obiecto. Secunda ex fine extrinseco. Tertia ex circumstantiis. Ita Diuus Thomas quæst. 18. art. 4. & Scotus loco citato. Ratio Scoti est, quia bonitas moralis consistit in integritate eorum omnium, quæ requiruntur in actu secundum rectam rationem: sed recta ratio dictat, actum debere versari circa honestum obiectum, propter honestum finem, & cum honestis circumstantiis. Nam si in aliquo illorum sit aliqua turpitudo, iam

actus

actus non erit honestus, sed turpis. Hoc deinceps magis explicandum est.

QVÆSTIO II.

An actus interior sumat bonitatem ab obiecto?

1. SVppono 1. duplicem esse bonitatem moralem: vna dicitur formalis seu actualis, quæ reperitur in ipso actu, & quo actus formaliter est bonus. De illa cœpimus iam agere. Altera dicitur obiectiua, quæ reperitur in obiecto, & constituit rem, in qua est obiectum bonæ actionis, id est, honestæ, & secundum rectam rationem amabile.

2. Suppono 2. bonitatem obiecti priorem esse bonitacte actus. Non enim ideo censetur obiectum bonum & honestum, quia intellectus rectè de eo iudicat, & voluntas rectè illud appetit; sed contra potius, quia obiectum per se bonum & honestum est, ideo voluntas recta est, quæ illud appetit, & iudicium rectum, quod de illo fertur. Itaque recti mores non faciunt obiectum bonum & honestum: sed è contrario obiectum & bonum & honestum facit rectos mores. Ratio à priori est, quia sicut omnis actio voluntatis præsupponit aliquam actionem intellectus, ita actio voluntatis circa bonum, præsupponit iudicium de bonitate obiecti. Hoc autem iudicium, vt verum & rectum sit, præsupponit tale obiectum, quale iudicatur.

3. Suppono 3. Bonitatem obiecti, nec in vtilitate, nec in delectabilitate, sed in honestate consistere; ac proinde obiectum non dici bonum moraliter, quia est vtile, vel delectabile, sed quia est honestum. Ratio est, quia bonum vtile, & bonum delectabile, possunt esse obiectum bonæ & malæ actionis: Ergo ex se non habent

bent, vt faciant actum moraliter bonum. Et confirmatur, quia bonum vtile non amatur propter se, sed propter aliud: Ergo si est vtile ad consequendum finem honestum, potest rectè amari; si ad finem turpem, non potest rectè amari. Ergo nũquam potest esse obiectum actus boni, nisi in ordine ad finem honestum. Eodem modo delectabile non potest per se dare actui bonitatem moralem, quia sæpè, quod delectat, non est honestum, sed turpe: Ergo tunc solùm potest facere actum bonum, quando est coniunctum cum honestáte. Hinc sequitur 1. illud obiectum censeri moraliter bonum, quod est honestum, seu consentaneum rectæ rationi: ac proinde, hæc duo idem valere, *bonum morale*, & *bonum honestum*. Et ratio est, quia honestum in moralibus opponitur turpi. Ergo quidquid in moralibus non est honestum, hoc necessariò est turpe: sed nullum bonum morale potest esse turpe: ergo omne bonum morale debet esse honestum. 2. Sequitur bonum vtile & delectabile debere reuocari vel ad bonum honestum, vel ad bonum turpe; quia non datur medium in moralibus.

4. Suppono 4. Bonitatem obiectiuam, quam dixi consistere in honestate obiecti, formaliter esse ipsam entitatem rei bonæ, & connotare relationem conuenientiæ cum natura rationali. Prior pars patet, quia bonitas obiectiua est prior bonitate actus, & antecedit rectum iudicium intellectus, & rectam actionem voluntatis, vt dictum est: Ergo nec est ens rationis, nec extrinseca tantùm denominatio ab actu intellectus & voluntatis: Ergo est aliquid reale, quod reipsa antecedit actum intellectus & voluntatis. Hoc autem reale nihil aliud est, quàm ipsa entitas rei, quatenus ex se talis est, vt possit esse obiectum recti appetitus, vel quatenus ex se digna est, vt secundùm rectam ratio-

nem

nem ametur. Posterior pars probatur, quia ex eo, quòd res in se digna est, quæ ametur, oritur quædam relatio conuenientiæ, qua res illa censetur congruens, & conueniens naturæ rationali.

5. Hic positis, duo certa sunt Primò, actum interiorem, id est, actum voluntatis, sumere primam bonitatem moralem, seu primam speciem virtutis moralis ex bonitate obiecti, eo sensu; quo capite præcedenti q. 2. explicatum est. Secundò, hanc bonitatem moralem, desumptam ex obiecto, essentialem esse actui interiori, quatenus hic actus spectatur in genere moris, seu in genere virtutis. Dubium est, an etiam sit illi essentialis, quatenus spectatur in genere naturæ? De qua re sunt duæ probabiles Theologorum sententiæ.

6. Prima est, bonitatem moralem ex obiecto desumptam non esse essentialem, sed accidentalem actui in genere naturæ. *Primò*, quia manente tota entitate naturali actus, potest mutari tota bonitas moralis, etiam illa, quæ desumitur ex obiecto: Ergo bonitas moralis non est essentialis actui in genere naturæ. Antecedens patet, quia manente entitate actus, potest variari libertas, aut finis extrinsecus, aut obligatio legis. His autem mutatis, necesse est mutari bonitatem moralem. *Secundò*, quia veritas non est de essentia actus intellectus, cum idem actus successiuè possit esse verus & falsus: Ergo neque bonitas est de essentia actus voluntatis. *Tertiò*, malitia non est de essentia actus mali: Ergo à simili. *Quartò*, esse morale, & esse naturale, sunt diuersi ordinis: & vnum fundatur in alio: Ergo species vnius ordinis non est essentialis alteri ordini. *Quintò*, idem actus potest ab eodem obiecto æquè proximè & immediatè sumere duas species virtutis; vt si quis velit

dare

dare eleemosynam ex duplici motiuo nempe misericordiæ & liberalitatis, æquè primò, neutrum referendo ad alterũ: Ergo neutra bonitas est essentialis actui, quia idem actus non potest simul habere duas bonitates essentiales; Ergo tamen non est maior ratio de vna, quàm de altera; Ergo neutram habet essentialem.

7. Secunda est probabilior, bonitatem moralem ex obiecto desumptam, essentialem esse actui, etiam in genere naturæ. Hãc probo ex tribus principiis. *Primum* est, omnem actum voluntatis etiam in esse naturæ habere differentiam aliquam vltimam essentialem & constitui primò in aliqua specie essentialiter. Hoc enim commune, & necessarium est in omni re & ente. *Alterum* est, hanc primam & essentialem speciem actus voluntatis in esse naturæ, necessariò desumi ex obiecto; quod etiam commune est omnibus actibus non solùm voluntatis, sed etiam intellectus & aliarum potentiarum. *Tertium* est, hanc primam & essentialem speciem non sumi ex obiecto materiali, sed ex formali, ac proinde ex aliqua ratione boni. Nam actus alicuius potentiæ non sumit speciem ab obiecto nisi sub ea ratione, qua tendit in illud: voluntas autem tendit in obiectum sub ratione boni. Ea confirmatur ex iis, quæ dixi c. 3. q. 2. quia si prima & essentialis species sumeretur ex obiecto materiali, iam actus fidei, spei & charitatis essent eiusdem speciei infimæ, quia habent idem obiectum materiale, nempe Deum. At consequens falsum est: Ergo & illud ex quo sequitur. Ex his tribus principiis sic concludo; Quandocumque actus voluntatis versatur circa bonum honestum, sub ratione honesti, tunc actus ille, etiam in genere naturæ, sumit primam & essentialem speciem à bono honesto, quatenus honestum est: sed illa species quæ sumitur à bono honesto, quatenus honestum est, est species virtutis;

Ergo

Ergo ſpecies virtutis eſt illi actui prima & eſſentialis, etiam in genere naturæ. At ſpecies ſeu ratio virtutis, eſt idem, quod bonitas moralis: Ergo bonitas moralis eſt eſſentialis actui, etiam in generæ naturæ.

8. Nec obſtant contraria argumenta. Ad primum negatur antecedens actu, quia ex obiecto bonus eſt, vt v.g. de actu charitatis circa Deum. Nam manente tota entitate naturali illius actus, non poteſt mutari bonitas, etiamſi mutetur libertas, aut finis extrinſecus, aut obligatio legis. Singula oſtendo. Ac primò mutatio libertatis nihil efficit, quia actus charitatis circa Deum, in via liber eſt, & in patria neceſſarius, & tamen retinet ſuam bonitatem: Ergo mutata libertate, non mutatur bonitas. Mutatur tamen denominatio bonitatis, quia in via denominatur moralis; in patria non item. Secundò mutatio finis extrinſeci nihil efficit, quia ſiue actum charitatis referas ad tollendum peccatum, ſiue ad alium finem bonum, ſemper manet idem eſſentia liber in ſua ſpecie. Tertiò, nec obligatio legis, quia actus charitatis elicitus ex obligatione legis, non differt eſſentialiter ab elicito ſine tali obligatione: ſicut actus obedientiæ aut temperantiæ, quem liberè exerceo, non differt eſſentialiter ab eo, quem ex præcepto exerceo, quandiu manet idem obiectum, ex quo deſumit ſuam primam bonitatem.

9. Ad 2. negatur antecedens, ſi ſumantur vniuerſaliter, quia ſunt aliqui actus intellectus, qui eſſentialiter ſunt veri, nempe illi eſſentialiter pertinent ad virtutem intellectualem. Nam in illis prima & eſſentialis ſpecies, eſt ſpecies talis virtutis, ex qua neceſſariò ſequitur veritas, vt patet in actu fidei & ſcientiæ. Atque hinc confirmatur noſtra ſententia.

10 Ad 3. Non eſt eadem ratio de bonitate & malitia, quia malitia conſiſtit in priuatione boni. At priuatio ſibi

non potest esse de essentia actus mali, in genere naturæ, licet sit de essentia actus mali in genere moris, id est, de essentia peccati.

11. Ad 4. Esse morale, seu esse liberum, potest sumi dupliciter, vt supra dictum est. Primò, vt denominatur à libertate actuali, & sic nihil aliud est, quàm reipsa liberè produci. Secundò, vt denominatur à libertate potentiali, & sic nihil aliud est, quàm aptum esse liberè produci. Priori modo distinguitur ab esse naturali, & est aliquid accidentarium: posteriori, non distinguitur ab esse naturali, & est aliquid intrinsecum.

12. Ad 5. Voluntas non potest simul, & eodem actu versari circa idem obiectum materiale, sub diuersis motiuis, seu rationibus formalibus proximè & immediatè, vt rectè docet D. Thomas q. 1. art. 3. ad 3. Ratio est, quia non potest vno & eodem actu æquè proximè & immediatè tendere in duos terminos formaliter distinctos. Idem patet in intellectu, qui non potest vno eodémque actu assentiri simul huic propositioni, *Deus est omnipotens*, propter motiua formaliter distincta.

QVÆSTIO III.

An actus interior sumat bonitatem à fine extrinseco?

1. DVplex est finis in actu voluntatis: vnus intrinsecus & proximus, qui est idem cum obiecto, & solet vocari finis operis: Alter extrinsecus & remotus, qui differt ab obiecto, & est præcipua circunstantiarum, & potest dici finis operantis. Prior habet locum in amore & intentione finis, & posterior in electione mediorum. Nam amor & intentio versatur circa finé, tanquam circa proprium & immediatum obiectum. Electio non versatur circa finem, tanquam proprium obie

obiectum, sed circa media: sed tamen refertur ad finem, vt ad aliquid extrinsecum.
2. Nos hic loquimur de fine extrinseco, & consequenter de actu electionis, qui refertur ad talem finem. Potest autem duplex esse quæstio. Vna, an electio mediorum sumat aliquam bonitatem à fine. Altera, an illa bonitas sit illi intrinseca & essentialis. Prior quæstio duabus conclusionibus explicari potest.
3. Prima Conclusio. Quando actus voluntatis ex obiecto indifferens est, & refertur ad finem bonum, sub ratione boni honesti, tunc sumit ab illo bonitatem seu honestatem moralem, in aliqua specie virtutis. Ratio patet ex contrario, quia quando refertur ad finem malum seu turpem, tunc sumit ab illo malitiam seu turpitudinem, in aliqua specie peccati. Vnde sicut is, qui vult studere propter inanem gloriam, malè facit, ita is qui vult studere ad Dei gloriam, bene facit. Nam studere per se indifferens est, & potest in bonum vel malum finem referri ab operante. Et confirmatur, quia electio medij est eiusdem speciei cum intẽtione finis, vt cap 3. q. 2. dictum est, idque propterea, quia est idem motiuũ vtriusque, nempe bonitas finis. Si ergo electio sumit speciem virtutis à fine, sumit etiam bonitatem moralẽ.
4. Secunda Conclusio. Quando actus voluntatis ex obiecto bonus est, & simul refertur ab operante in bonum finem, ita vt bonitas finis sit diuersæ speciei à bonitate obiecti, tunc sumit nouam speciem bonitatis ab ipso fine. Ratio est, quia actus ex obiecto indifferens, sumit bonitatem à fine, vt dixi: Ergo etiam actus ex obiecto bonus. Nam bonitas obiecti non obstat, quominus à fine possit nouam bonitatem participare. Et confirmatur à contrario, quia actus ex obiecto malus sumit nouam malitiam à fine malo, iuxta illud Aristotel. 5. Ethic. cap. 2. *Qui furatur propter adulterium, magis*
adulte

adulter est, quàm fur: Ergo etiam actus ex obiecto bonus sumit nouam bonitatem à fine bono. Non enim minùs efficax est intentio boni finis circa bonam electionem, quàm intentio mali finis circa malam.

5. Quæres 1. An accedente bonitate finis, maneat simul prior bonitas, quæ est ex obiecto? Aliqui negant, asserentes bonitatem obiecti nihil ad rem facere, quando accedit noua bonitas finis. Vnde inferunt, si duo sint, quorum alter ex charitate velit orare, alter ex eadem charitate velit studere, vtrumque ęquè multum mereri apud Deum. Tametsi enim alter eligat obiectum per se bonum, alter indifferens, & ex hac parte videantur inæquales, tamen vterque respicit eundem fidem, ac proinde cùm sola bonitas finis pensanda sit, omnino sunt æquales. Similiter, si duo sint, qui ex eadem intentione finis dent eleemosynam, vtrumque æquè bene operari coram Deo, etiamsi vnus det paruam, alter magnam eleemosynam. Et hoc videtur colligi ex c. 12. Marci, vbi mulier offerens duo minuta, non minus meruit, quàm qui plura offerebant, quia non minori intentione fecit. Et ex Augustino, li. de bono coniug c. 19. & 23. vbi dicit, tam bonũ fuisse coniugium Patrum veteris Testamenti, quàm virginitatem noui Testamenti, quia ab eadem intentione placendi Deo fuit profectum. Et ratio est quia bonitas interioris actus sumitur à motiuo operantis: at in tali casu, totum motiuum est finis, & bonitas obiecti, quasi materialiter & per accidens se habet ad talem finem.

6. Resp. Quando obiectum electionis, quod per se bonum est, non amatur vllo modo propter se, sed solùm propter finem, tunc bonitas obiecti nihil ad rem facit. Quando autem, & propter se amatur, quatenus per se bonum est, & propter finem, quatenus ad illum consequendũ vtile est, tunc manet bonitas obiecti cum

boni

bonitate finis. Hoc ſenſu dixit D.Tho.q.19.art.8. ad 2. *Sola bonitas intentionis non eſt tota cauſa bonæ voluntatis.* Et ratio eſt, quia vna bonitas non repugnat alteri, ſicut nec virtus virtuti: Ergo licet noua bonitas ſuperueniat ex fine, non ideo deſtruitur bonitas ex obiecto. Et confirmatur 1. quia ſæpe ipſamet bonitas obiecti, imo & bonitas actus ex obiecto deſumpta refertur ad aliquem finem honeſtum, vt cum aliquis vult pium opus facere, vt aliquid obtineat à Deo: Ergo manent ſimul ambæ bonitates, alioqui inter illas non poſſet eſſe ſubordinatio, id eſt, vna non poſſet ordinari ſeu referri ad alteram, quod tamen fieri ſupponimus. 2. Ex contraria ſententia ſequitur, actum vnius virtutis non poſſe imperari ab alia virtute, quod falſum eſt. Nam actus aliarum virtutum poſſunt imperari à charitate, vel à religione, vel ab obedientia. Item ſequitur, omnes electiones ab eadem intentione profectas, ſimpliciter eſſe æquales in bonitate, ac proinde non melius eſſe amare amicum, quàm inimicum; patrem quàm extraneum; Catholicum, quàm hæreticum: quod tamen falſum eſt, & contra ordinem charitatis: Factum autem illius fœminæ Euangelicæ ideo laudatur, quia non ſolum ex æquali intentione, ſed etiam ex feruentiori charitate proceſſit. Vel certè id, quod offerebat, tametſi in ſe eſſet minimum, tamen comparatum ad dantis animum erat multum, quia dabat ex ſua tenuitate quantum poterat. Auguſtinus verò non negat virginitatem ex obiecto meliorem eſſe coniugio, ſed dicit coniugium veteris Teſtamenti propterea fuiſſe laudabile, quia Chriſtus ſecundum carnem ex eo populo erat naſciturus. Denique licet bonitas interioris actus ſumatur à motiuo operantis, non tamen neceſſe eſt, vt totum motiuum ſit bonitas ſolius finis. Poteſt enim fieri, vt duo ſint motiua ſibi ſubordinata, nempe

bonitas obiecti,& bonitas finis.

7. Quæres 2. An actus electionis, qui accepit bonitatem à fine extrinſeco, vt dictum eſt, accipiat totam bonitatem, quæ eſt in intentione finis? Reſpondeo: Poteſt quidem accipere totam, ſed non ſemper accipit. 1. quia aliquando intentio eſt valde intenſa, electio verò remiſſa. 2. aliquando electio non eſt adæquata intentioni, vt ſi ſit electio alicuius medij, quod per ſe non ſufficiat ad conſequendum finem. Tunc n. nec in effectu, nec in affectu eſt adæquata intentioni. Loquor autem de electione, quatenus præcisè electio eſt. Nam ſi actus ille, qui eſt electio, conſideretur non ſolùm, vt eſt bonus ex fine, ſed etiam, vt eſt bonus ex obiecto proprio, poteſt aliquando melior eſſe, quàm intentio finis. Fieri enim poteſt, vt ad finem obtinendum eligatur aliquod medium, quod per ſe ſit nobilius & præſtantius, quàm finis ipſe. Hoc modo incarnatio Verbi per ſe nobilior eſt quàm redemptio generis humani, ad quam fuit ordinata.

8. Quæres 3. An electio mediorum ſit idem, quod executio mediorum? Reſpondeo. Non eſt idem. Nam electio ſemper eſt actio voluntatis. At executio aliquando eſt voluntatis, aliquando intellectus, aliquādo aliarum potentiarum. v.g. Eligo tria media ad placandum Deum. 1. actum fidei. 2. actum contritionis. 3. alia quædam opera externa. Omnis hæc electio pertinet ad voluntatem. At executio primi medij ad intellectum, ſecundi ad voluntatem, tertij ad alias potentias. Atque hæc ſufficiant de priori quæſtione, an ſcilicet electio mediorum ſumat aliquam bonitatem à fine.

9. Altera quæſtio eſt, an bonitas deſumpta à fine ſit eſſentialis electioni? Aliqui generatim affirmant, primam & eſsētialem ſpeciem cuiuſcunque actus voluntatis eſſe illam, quæ ſumitur ex fine operantis. Et hoc colligunt

colligunt ex D.Th.q.18.art.6.ad 2.vbi ſic habet, *Ordinari ad talem finem, etſi accidat exteriori actui, non tamen accidit interiori actui voluntatis.* Et ex Ariſtotele, qui ait eum, qui furatur propter adulterium, magis adulterum eſſe, quàm Furem. Et ratio eſt, quia actus voluntatis ſumit primam & aſſentialem ſpeciem ex primario motiuo: ſed finis eſt primarium motiuum: Ergo ex fine ſumit primam & aſſentialem ſpeciem. Simile eſt in intellectu, quia illa ratio eſſentiendi dat ſpeciem actui, quæ eſt prima reſpectu aſſentientis, licèt fortè non ſit prima reſpectu ipſius veritatis in ſe, vt patet in motiuo fidei. 2. quia quando in obiecto electionis nulla bonitas eſt, tunc ſpecies deſumpta ex fine eſt prima & eſſentialis: Ergo idem erit, etiamſi obiectum electionis per ſe ſit bonum, quia hoc non impedit vim & efficaciam ipſius finis. In hac quæſtione ſeruanda eſt diſtinctio, quam §.6. inſinuaui. Sit ergo

10. Prior Concluſio. Quando finis eſt proximum & totale motiuum, propter quod eligitur medium, tunc electio medij ſumit primam & eſſentialem ſpeciem à fine. Hoc probant argumenta allata. Et confirmatur, quia quando quis amat proximum, non propter bonitatē quæ in ipſo eſt, ſed ſolū propter Deū, ita vt totalis ratio amandi ſit Deus, tunc actus amoris eſſentialiter pertinet ad virtutē charitatis Theologicæ. Et huc ſpectat exemplum de aſſenſu fidei, qui accipit eſſentialem ſpeciem à reuelatione Dei. Nam hæc reuelatio eſt proximū & totale motiuū aſſentiendi ex parte intellectus.

11. Quæres. Quando finis habeat rationem proximi, & totalis motiui? Reſp. Quando in obiecto electionis per ſe non eſt vlla bonitas, aut ſi eſt aliqua, voluntas illam non curat: vt ſi quis propter cultū Dei eligat opus delectabile, nil tamē minùs amans quàm delectationem.

12. Quæres 2. Vnde cognoſcemus voluntatem non

curare bonitatem obiecti? seu, non amare medium, quod eligit, propter bonitatem intrinsecam, sed solùm propter bonitatem finis? Respondeo. Ex duplici capite. 1. ex intentione operantis, si adsit. 2. ex proportione medij ad finem. Nam si medium est consentaneum fini, propter bonitatem, quam in se habet, signum est non esse proximè volitum propter finem, sed propter bonitatem propriam, remotè tamen & vltimatè propter finem. Et hoc maximè fit, quando actus vnius virtutis ordinatur ad finem alterius. Si autem bonitas medij nihil confert ad finem intentum, tunc non mouet voluntatem, neque dat speciem actui, seu bonitas solius finis.

13. Posterior Conclusio. Quando obiectum electionis est per se bonum, & proximè amatur propter suam bonitatem, cum relatione ad alium finem extrinsecum habentem bonitatem formaliter distinctam, tunc species desumpta ex obiectio est essentialis illi actui; desumpta verò ex fine, est accidentalis. Colligitur ex D. Thoma 2.2.q.11.art.1. ad 2. Ratio à priori est, quia bonitas obiecti ex se sufficiens est dare actui speciem virtutis. Ergo si actus proximè & immediatè tendit in obiectum propter propriam ipsius bonitatem, sumet ab eo primam & essentialem speciem virtutis. Ratio à posteriori est; quia illa species debet censeri prima & essentialis, quæ non mutatur; illa verò accidētalis, quæ mutatur. At species ex obiecto desumpta non mutatur, desumpta autem ex fine extrinseco mutatur: Ergo hæc accidentalis, illa essentialis est. Maior patet, quia quando quis vult dare eleemosynam proximè ex motiuo misericordiæ, siue referat illum actum ad satisfaciendum pro peccatis, siue ad alium finē extrinsecum, semper actus ille retinet speciem virtutis misericordiæ, & tamen species ex fine sumpta mutabilis est.

14. Quæres, quomodo vnus numero actus possit esse in duplici specie virtutis, quarum vna sit illi essentialis, altera accidentalis? Ratio dubitandi est, quia vnus numero habitus non potest esse in duplici specie virtutis: Ergo nec vnus numero actus, cum sit par ratio. Antecedens patet, quia virtus iustitiæ non potest simul esse virtus misericordiæ, nec essentialiter, nec accidentaliter. Propter hoc argumentum aliqui dicunt actum qui simul ex obiecto & fine extrinseco bonus est, habere tantùm vnam bonitatem intrinsecam, nempe ex obiecto; alteram verò, quæ ex fine est, non inhærere actui, sed tantum per extrinsecam denominationẽ illi conuenire. Hoc probabile est. Probabilius tamen, vtramque bonitatem inesse actui, licet altera sit illi essentialis, altera accidentalis. Alioqui actus, qui ex obiecto indifferens est, nunquam extrinsecè posset esse bonus, seu actus virtutis, etiamsi fieret ex motiuo virtutis, quod tamen falsum est, vt ex dictis patet. Nec est simile de habitu. Quod ex duplici capite ostendi potest. *Primò*, quia habitus operatiuus, vt sic, non est moraliter bonus aut malus, nisi per extrinsecam denominationem ab actu bono aut malo. Idem enim denominatur bonus aut malus, quia inclinat ad actum bonum aut malum, vt rectè ait D. Thomas qu. 71. art. 3. Vnde etiam fit, vt ab habitu præcisè sumpto nemo dicatur moraliter bonus aut malus, sed ab actu. Imo fieri potest, vt habitus virtutis maneat in eo, qui moraliter peccat, & habitus vitiosus in eo qui per contritionem iustificatur. *Secundò*, habitus ex natura sua non inclinat nisi ad actus suæ speciei: nec pendet ex libera nostra intentione, vt inclinet ad actus diuersæ speciei, v. g. Habitus iustitiæ ex natura sua inclinat ad actum iustitiæ, neque in potestate nostra est, vt inclinet ad actũ charitatis aut temperantiæ. In vtroque capite differt ab

actu. Nam primò, actus intrinsecè & formaliter bonus est, & sumit suam bonitatem à fine, & obiecto, vt paulo ante dixi. 2. actus in fieri & esse dependet à libera operantis intentione. Itaque operans potest efficere, vt actus, qui proximè versatur circa obiectum honestum, & inde accipit primam & essentialem bonitatem, vlteriùs referatur ad honestum finem extrinsecum, & inde sumat bonitatem accidentalem.

QVÆSTIO. IV.

An actus interior sumat aliquam bonitatem ex circunstantiis?

1. Dictum est, actum interiorem voluntatis aliquando sumere bonitatem ex obiecto, vt quādo amat obiectum propter intrinsecam bonitatem, aliquando ex fine, vt quando amat obiectum non propter intrinsecā bonitatem, sed solùm propter bonitatē finis extrinseci, aliquando ex vtroque, vt quando amat obiectū proximè propter intrinsecā bonitatem, remotè verò propter finem extrinsecum. Nunc quæstio est, an aliquādo etiam à circunstantiis sumat aliquam bonitatem? Et quamuis inter circunstantias numeretur etiam finis extrinsecus, tamen cùm de eo iam dictum sit, de reliquis potissimùm agendum erit. Ac 1. quæri potest, an circunstantiæ aliquando conferant actui bonitatem quæ sit eiusdē speciei cum bonitate ex obiecto desumpta. 2. an aliquando conferant bonitatē quæ sit diuersæ speciei. 3. an aliquando mutent bonitatem obiecti, & vna cum obiecto constituant nouam bonitatem.

2. Prima Conclusio. Aliquæ circunstantiæ augent bonitatem actus interioris intra eandem speciem. Probatur variis exemplis. Nam hic actus interior, *Volo Deū colere*, est actus bonus ex obiecto pertinens ad speciem religionis. Si accedat hæc circunstantia, *Volo Deum colere*

lere cum maiori deliberatione & conatu, iam actus fit melior in eadem ſpecie virtutis. Similiter hic actus interior, *Volo dare eleemoſynam*, eſt actus bonus ex obiecto, pertinens ad virtutem miſericordiæ. Si accedat hæc circumſtātia, *Volo maiorem dare eleemoſynam* : iam actus fit melior in eadem ſpecie virtutis. Et quidem quod fiat melior, certum eſt, quia melius eſt dare magnam eleemoſynam, quàm paruam, cæteris paribus. Quòd autem ſit eiuſdem ſpeciei, facilè probatur, quia tunc duo actus ſunt eiuſdem ſpeciei, quandō fiunt ex eodem motiuo: ſed *velle dare eleemoſynam*, & *velle dare maiorem eleemoſynam*, fiunt ex eodem motiuo, nempe ex honeſtate miſericordiæ: Ergo ſunt eiuſdem ſpeciei. Similiter, *velle colere Deum*, & *velle colere Deum cum maiori conatu*, fiunt ex eodem motiuo, nempe ex honeſtate religionis: Ergo ſunt eiuſdem ſpeciei.

3. Quæres, quale ſit hoc argumentum bonitatis ex circumſtantiis? An per modum intentionis? an potius per additionem alterius bonitatis: Neutrum enim videtur dici poſſe. Non prius, quia circumſtantia eſt quoddam accidens reſpectu ſubſtantiæ ſeu entitatis actus interioris: At accidens non reddit intenſiorē ſubſtantiā rei, cuius eſt accidens. Nec poſterius, quia duæ bonitates eiuſdem ſpeciei non poſſunt coniungi in eodem actu. Reſp. Hoc argumentum fit per extenſionem actus interioris. Nam vt circumſtantiæ augeant aliquo modo bonitatem voluntatis, debent aliquo modo eſſe volitæ. Igitur ex eo augetur bonitas actus interioris, quia ad plura obiecta honeſta ſe extendit. Quo enim voluntas vult plura obiecta honeſta, eo melior eſt.

4. Dices: Ergo circumſtantiæ, reſpectu actus interioris nō ſunt circūſtantiæ, ſed obiecta, Sunt enim volitæ per modum obiecti. Reſpondeo: Poſſunt dici & circumſtantiæ & obiecta. Cicumſtantiæ, quatenus ſupponunt

obiectum principale, quod per se honestè amari potest. Obiecta, quatenus coniunguntur cum obiecto principali, & cum eo constituunt quasi vnum totale obiectum per modum aggregationis. v.g. in hoc actu interiori: *Volo Deum colere cum maiori deliberatione & conatu*, principale obiectum est, *cultus Dei*: circumstantia est, *cum maiori deliberatione & conatu*. Principale obiectū per se honestum est, & secundum rectam rationem appetibile, ac proinde hic actus; *Volo Deum colere*, ex obiecto bonus & honestus est. Hæc autem circumstantia, *cum maiori deliberatione & conatu*, accedit ad principale obiectum, & cum eo cōstituit vnum aggregatum, quod honestius est, quàm principale obiectum seorsim sumptum. Vnde etiam fit, vt actus, qui versatur circa hoc aggregatum, extensiuè melior sit, quàm qui versatur circa solum obiectum principale, sine tali circumstantia. Idem dicendum de his duobus actibus inter se collatis, *Volo dare eleemosynam*: & *Volo dare maiorem eleemosynam.* Nam hic altero melior est, quia quasi ad plura obiecta se extendit.

5. Dices iterum: Si ideo extensiuè melior est, quia ad plura obiecta se extendit; ergo etiam intensiuè in se melior est. Sequela patet, quia actus interior sumit suam bonitatem ab obiecto: Ergo tanto maior & intensior est bonitas actus interioris, quanto est maior bonitas obiectiua: At in pluribus obiectis est maior bonitas obiectiua, quàm in vno: Ergo actus, qui extendit se ad plura obiecta bona, intensiuè melior est, quàm qui extendit se ad vnum tantùm. Resp. Hæc duo distincta sunt. 1. Actus in sua specie essentiali melior seu præstantior est. 2. Actus intensiuè melior est. Prius pendet ab obiecto, posterius ex intensione entitatis ipsius actus. Tunc enim actus censetur melior in sua specie essentiali, quando versatur circa honestius obiectum.

1. quando

1. quando bonitas & honestas obiecti est altioris ordinis seu dignitatis. Tunc autem censetur intensiuè melior, quando habet plures gradus intensionis in sua entitate qui informantur à bonitate essentiali. v.g. Actus charitatis est melior in sua specie essentiali, quàm actus temperantiæ, quia honestas seu motiuum charitatis est præstantius, quàm honestas seu motiuum temperantiæ. Et tamen fieri potest, vt actus temperantiæ intensiuè sit melior, quàm actus charitatis, quia fieri potest, vt habeat plures gradus intensionis in sua entitate. Ratio est, quia intensio actus crescit ex conatu operantis. Tantò enim actus est intensior, quantò maiori conatu elicitur ab operante. At sæpe fit, vt actus temperātiæ eliciatur maiori conatu, quàm actus charitatis.

6. Hinc facilè soluitur obiectio proposita. Nam vis tota illius est hæc; Actus interior versatur circa plura obiecta bona: Ergo intensiuè melior est. At hæc consequentia neganda est. Non enim intensio bonitatis sumitur ex obiecto, sed ex intensione entitatis ipsius actus. Quò enim entitas actus habet plures gradus, eò bonitas actus informat plures gradus. Intensio autem entitatis pendet ex conatu operantis, vt iam dixi. Hæc tamen consequentia bona est: Actus versatur circa præstantius obiectum: Ergo in sua specie melior est. Item hæc, Actus versatur circa plura obiecta ex eodem motiuo, siue propter eandem honestatem, quæ in illis reperitur. Ergo extensiuè melior est. Et sic fit in nostro casu. Nam hic actus, *Volo dare eleemosynam in maiori quantitate*, versatur circa obiectum misericordiæ, & simul circa circumstantiam, tanquam circa aggregatum ex duobus, ita tamen, vt circumstantia per se non sit honesta, nisi quatenus coniungitur cum obiecto, & appetitur propter honestatem eiusdem virtutis misericordiæ. Nam si eadem circumstantia coniun-

geretur cum obiecto turpi, iam etiam turpis censeretur, vt contingit in hoc actu, *Volo furari in maiori quantitate.*

7. Hæc doctrina potest illustrari exemplo. Nam assensus fidei potest tribus modis perfici & augeri. Primò intensiuè, si eliciatur maiori conatu. Secundò, extensiuè, si extendat se ad plura obiecta credibilia. Tertio essentialiter, si fiat ex præstantiori motiuo. Et ex hoc tertio capite fides diuina præstantior est, quàm humana, quia motiuum ipsius est præstantius. Nam motiuum diuinæ, est reuelatio Dei, motiuum humanæ, est reuelatio hominis.

8. Secunda Conclusio. Sicut aliquæ circumstantiæ augent bonitatem actus intra eandem speciem, vt hactenus explicatum est, sic aliquæ addunt bonitatem specie distinctam à bonitate obiecti. Probatur 1. quia aliquæ addunt malitiam specie distinctam, vt patet ex Concilio Tridentino sess. 14. cap. 5. & can. 7. Ergo aliquæ possunt addere bonitatem specie distinctam, cùm sit par ratio. 2. quia bonitas seu honestas circumstantiæ potest pertinere ad distinctam virtutem, vt si quis velit dare eleemosynam pauperi Sacerdoti. Nam illa conditio personæ pertinet ad virtutem religionis, quæ est distincta à virtute misericordiæ. Vnde actus ille, quo quis vult dare eleemosynam pauperi Sacerdoti, est in duplici specie virtutis, nempe misericordiæ & religionis. Hoc intellige, si simul intendat honestatem vtriusque.

9. Tertia Conclusio. Aliquando fit, vt circumstantia mutet bonitatem obiecti, & vnà cum obiecto constituat nouam bonitatem, & tunc non habet rationem circumstantiæ, sed obiecti. Vt si quis velit dare eleemosynam pro loco sacro. Nam locus sacer in hoc casu nō cōsideratur, vt circumstātia, sed vt terminus primarius. Vnde

Vnde actus ille, quo quis vult dare eleemosynam in loco sacro, non est in duplici specie virtutis, sed solùm in vna specie, nempe religionis. Quæres, vnde cognosci possit, an circunstantia habeat rationem circumstantiæ, an verò transeat in rationem obiecti? Respondeo. Difficile est, assignare generalem regulam ad hoc cognoscendum: vide tamen quæ dicta sunt quæstione præcedenti. §. 10. & sequentibus.

QVÆSTIO. V.

An actus interior, vt bonus sit, debeat esse conformis legi, & rectæ rationi.

1. DVpliciter cognosci potest bonitas seu perfectio alicuius rei. Primò, ex extrinsecis principiis & accidentibus. Secundò ex conformitate cum extrinseca idea & mensura. Hactenus egimus de bonitate actus interioris priori modo. Nunc posteriori de ea agendum est. Præcipua auté regulà seu mensura actuũ humanorum est lex æterna, recta ratio, & iudicium conscientiæ. De his ordine dicemus. Ac 1. de lege & recta ratione.

2. Prima Conclusio. Omnis actus voluntatis, vt sit bonus & rectus, debet esse conformis legi æternæ. Ratio est, quia lex æterna est regula actuum humanorũ: ergo actus, qui non est conformis illi legi, non est conformis suæ regulæ, ac proinde non est rectus & bonus.

3. Dices 1. Multi sunt actus boni, qui non sunt in præcepto, sed tantùm in consilio. Ergo illi saltem non sunt conformes legi præcipienti. Respondeo. Hæc duo distincta sunt. 1. Lex præcipit actum fieri. 2. Lex præcipit modum, quo actus debet fieri, si fiat. Igitur multi sunt actus boni, quos lex non præcipit fieri, vt bene obiicitur. At nullus est actus bonus, si fiat, qui non debeat fieri iuxta illum modũ, quem lex præcipit. v. g. Lex non pręcipit hunc actũ à me fieri, *Volo vouere castitatem:* sed

ſed tamen præcipit modum, quem ſeruare debeam, ſi ſponte velim caſtitatem vouere. Similiter, non præcipit, vt hac hora recitem orationem Dominicam, ſed tamen præcipit, vt attentè recitem, ſi ſponte velim recitare. Itaque omnis actus bonus, vt minimum debet eſſe conformis legi, ſi non præcipienti, vt ſimpliciter fiat, ſaltem præcipienti, vt tali modo fiat.

4. Dices 2. actus voluntatis poteſt eſſe bonus & rectus ex obiecto, vt ſupra dictum eſt: ergo non requirit conformitatem cum lege. Nam ſi hæc conformitas eſſet neceſſaria, iam non ſufficeret bonitas ſeu honeſtas obiecti. Reſp. Negatur conſequentia. Quamuis enim actus voluntatis intrinſecè poſſit eſſe bonus ex obiecto, nihilominus tamen requirit conformitatem cum lege: tanquam cum menſura extrinſeca: non quod bonitas illius formaliter conſiſtat in tali conformitate, ſed quia non poteſt eſſe ſine tali conformitate. Eſt enim neceſſaria connexio inter hæc duo, *Actus eſt intrinſecè bonus ex obiecto*, &, *Actus eſt conformis legi æternæ, tanquam ideæ ſeu exemplari.* Simile eſt in rebus naturalibus. Nam quælibet res naturalis habet ſuam bonitatem & perfectionem ex propriis principiis intrinſecis, ex qua tamen neceſſe eſt ſequi aliquam conformitatem cum idea exiſtente ex diuina mente, ſine qua res non eſſet perfecta.

5 Secunda Concluſio. Actus voluntatis, vt ſit bonus & rectus, debet eſſe conformis iudicio rectæ rationis. Ita D. Thom. p. 19. art. 3. & alij paſſim. Ratio eſt, quia ſicut lex æterna eſt remota regula humanorum actuũ, ita recta ratio eſt proxima regula: Ergo actus, qui non eſt conformis huic regulæ, non poteſt eſſe rectus & bonus. & confirmatur, quia voluntas eſt cæca, vt loquantur Theologi, nec per ſe poteſt cognoſcere, quid legi æternæ conſentaneum aut diſſentaneum ſit, ac

proinde

proinde non poteſt diſcernere inter bonum & malum, inter honeſtum & turpe. Debet ergo dirigi à recta ratione, tanquam à regula proxima, & ipſius iudicio ſe conformare. Si non facit, non erit recta, quia non erit conformis ſuæ regulæ.

6. Dices 1. Voluntas aliquando eſt recta, & tamen non eſt conformis rectæ rationi, ſed conſcientiæ erroneæ, vt infra patebit: Ergo non ſemper neceſſaria eſt hæc conformitas, vt voluntas ſit recta. Reſpondeo: Duplex eſt recta ratio, ſpeculatiua & practica. Tunc ratio ſpeculatiuè cenſetur recta, quando conformis eſt rei, quam enunciat: tunc practicè, quando prudenter dirigit voluntatem, id eſt, quando proponit ea voluntati, quæ adhibita morali diligentia, iudicat eſſe honeſta & legi æternæ conſentanea, etiamſi fortè erret ex inuincibili ignorantia. Igitur, vt voluntas ſit recta, non neceſſe eſt conformem eſſe rectæ rationi ſpeculatiuæ, ſed ſufficit conformē eſſe rectæ rationi practicæ, id eſt, ſufficit vt amplectatur id quod ratio practica prudenter iudicat eſſe honeſtum, & legi æternæ conſentaneum, licet fortè non ſit. Vide Vaſquez diſp. 58. c. 2.

7. Dices 2. Quando recta ratio practica iudicat honeſtum eſſe, quod honeſtum non eſt, tunc non poteſt dici recta, ſed erronea. Reſp. Poteſt ſimul dici recta & erronea, diuerſo reſpectu. Recta, quia rectè facit officium ſuum, quantum in ſe eſt, proponendo voluntati id, quod prudenter iudicat eſſe proponendum. Erronea, quia quod iudicat honeſtum eſſe, reuera tale non eſt. Igitur reſpectu voluntatis dicitur recta, quia prudenter illam dirigit, quantum ſatis eſt. vt ipſa non peccet. Reſpectu obiecti dicitur erronea, quia errat circa obiectum, putans eſſe honeſtum, cùm non ſit. Addo, etiam reſpectu obiecti aliquo modo rectam dici poſſe. Nam obiectum, tametſi conſideratis omnibus

circun

circunstantiis reuera turpe sit, tamen si spectetur sine illis circunstantiis, propter quas turpe est, potest censeri honestum, & à ratione practica, tanquam honestum proponi. Sic autem solet fieri, quando ratio practica laborat inuincibili ignorantia. Tunc enim ex tali ignorantia, non attendit ad eas circunstantias, propter quas obiectum turpe est, & ideo iudicat, seclusis talibus circunstantiis, honestè appeti posse; quod verũ est.

8 Dices 3. Aristoteles 6. Eth. ca. 6. docet rationẽ tunc esse rectam, quando conformis est rectæ voluntati. Nos dicimus, voluntatem tunc esse rectam, quando conformis est rectæ rationi. Ergo circulus committitur in hunc modum. Quare voluntas recta est? quia conformis est rectæ rationi. Et quare ratio recta est? quia conformis est rectæ voluntati. Respondeo. Quidquid sit de mente Aristotelis, quem varij variè explicant, res sic habet. Voluntas tunc recta est, quando conformis est rationi practicæ, tanquam regulæ. Et vicissim, ratio practica tunc recta est, quando conformis est rectæ voluntati, tanquam effectui. Igitur hæc posterior locutio est per effectum, prior per causam. Atque ita non est vitiosus circulus. Nam perinde est, ac si dicam causa cognoscitur esse bona ex effectu bono; & effectus censetur bonus, quia proficiscitur à causa bona.

QVÆSTIO. VI.

An actus interior debeat esse conformis conscientiæ?

1. PRius explicandum est, quid sit conscientia. D. Thom. 1. p. q. 46. art. 13. docet, dupliciter sumi nomen conscientiæ. Primò, pro naturali habitu principiorum operabilium; quem vocat *Synteresim*. Secundò, pro actu illius habitus, qui est multiplex, nempe *testificari, obligare, instigare, accusare, reprehendere*. Pro maiori claritate, sit

2. Prima

2. Prima Conclusio. Conscientia sumitur hîc potissimùm pro duplici actu intellectus: quorum alter præcedit opus faciendum, alter consequitur opus iam factum. Prior actus est practicus, & consistit in iudicio, quo intellectus iudicat opus aliquod faciendum esse, quia honestum vel præceptum est; aut non faciendum, quia turpe aut prohibitum. Posterior speculatiuus, & consistit in iudicio, quo intellectus iudicat, bene aut malè factum esse, cùm factum est. Ad priorem pertinet *obligare* & *instigare*. Nam quando intellectus practicè iudicat, opus aliquod faciendum esse, quia honestum aut præceptum est, tunc censetur obligare & instigare voluntatem, vt illud aggrediatur & perficiat. Ad posteriorem pertinet *testificari*, *accusare*, *reprehendere*, *laudare*, *consolari*. Cùm enim intellectus, post opus patratum, speculatiuè iudicat, bene aut malè patratum esse, tunc dicitur testificari de opere bene aut malè patrato. Et quidem si bene patratum est, dicitur etiam laudare & consolari: sin malè, accusare & reprehendere. Huc spectat illud Roman. 2. 15. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Et Rom. 9. 1. *Testimonium mihi perhibente conscientia mea.* Et secundæ Corinthiorum 1. 12. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ, &c.*

3. Secunda Conclusio. Vt actus voluntatis sit bonus debet esse conformis priori actui conscientiæ, quo iudicat aliquid faciendum, quia honestũ aut præceptum est, vel omittendum, quia turpe aut prohibitum. Hoc patet ex præcedenti quæstione. Nam voluntas, vt ibi dixi, debet se conformare suæ regulæ: At proxima regula voluntatis est iudicium conscientiæ seu rationis. Ergo voluntas, vt recta sit, debet se illi conformare. Vnde autem oriatur hæc obligatio voluntatis, dicam sequenti quæstione, conclus. 2.

QVÆ

QVÆSTIO. VII.

An interior actus debeat esse conformis conscientiæ erroneæ?

1. DIcitur conſcientia erronea, quando intellectus errat in ſuo iudicio. Hoc dupliciter fieri poteſt in hac materia. 1. quando iudicat aliquid eſſe honeſtum aut turpe, quod tale non eſt. 2. quando iudicat aliquid eſſe præceptum aut prohibitum, quod non eſt. Vterque error poteſt procedere, vel ex ignorantia inuincibili, ſeu inculpabili, vel ex vincibili ſeu culpabili. Iuxta hanc diſtinctionem dabo duas concluſiones de conſcientia erronea ex inuincibili ignorantia, & totidem de conſcientia erronea ex vincibili ignorantia.

2. Prima Concluſio. Quando conſcientia erronea, ex inuincibili ignorantia iudicat aliquid honeſtum eſſe quod honeſtum non eſt, tunc actus voluntatis, qui conformis eſt tali iudicio, bonus & honeſtus eſt, etiamſi contingat obiectum eſſe turpe. Ita paſſim Theologi. Et probatur, quia tunc eſt conformis ſuæ regulæ. Nam illud iudicium eſt proxima regula, quam ſequi debet voluntas.

3. Dices 1. Non eſt recta regula, quia eſt iudicium erroneum. Reſpondeo. Reſpectu voluntatis non eſt erroneum, ſed rectum & inculpabile, vt q. 9. §. 6. & 7. explicatum eſt. Et confirmatur, quia tunc iudicium cenſetur rectum & inculpabile, quando fit ex virtute prudentiæ. At tale eſt, de quo agimus, vt patet in hoc exẽplo. Petrus inuincibiliter ignorat pecuniam, quam à parente accepit, eſſe alienam, putans bona fide ſuam eſſe. Occurrit illi pauper, petens eleemoſynam. Tum ſic apud ſe ratiocinatur: *Honeſtum eſt dare pauperi eleemoſynam ex propriis bonis: Hæc pecunia numeratur in meis*

pro

propriis bonis : Ergo honestum est, ex illa dare pauperi eleemosynam. Hic discursus tam prudenter fit, vt nemo, quamuis prudentissimus, posita simili ignorantia, possit prudentiùs ratiocinari. Ergo qui operatur ex tali discursu, prudenter operatur. Vide aliud exemplum apud Vasquez disp. 58. cap. 1. & 2.

4. Dices 2. Si actus voluntatis, qui conformis est iudicio conscientiæ erroneæ, bonus est, licebit de illo iam præterito gaudere. v.g. Petrus poterit gaudere, quòd alienam pecuniam dederit pauperi, quod videtur absurdum. Respondeo. Hîc tria spectanda sunt 1. actus volútatis. 2. obiectum illius. 3. effectus secutus ex actu. Igitur de actu voluntatis præterito, prout bonus & honestus fuit, licitum est gaudere. Similiter de effectu qui inde secutus est, modò intrinsecè malus non sit. In obiecto autem, cuius turpitudo iam nota est, licèt antea inuincibiliter ignorabatur, non licet delectari. v.g. Petrus potest gaudere de actu interno, quo voluit pauperi dare eleemosynam ex pecunia aliena, quam inuincibiliter putabat esse suam. Nam ille actus fuit bonus, vt suppono. Potest etiam gaudere de effectu, qui inde secutus est nempe de subuentione & sustentatione pauperis. Non tamen de donatione pecuniæ alienæ, prout est obiectum interni actus, quia illud obiectum est turpe, tametsi antea per inuincibilem ignorantiam putaretur esse honestum. Putabatur enim esse donatio pecuniæ propriæ.

5. Secunda Conclusio. Quando conscientia erronea ex inuincibili ignorantia iudicat aliquid esse prohibitum aut præceptum, quod reuera prohibitum aut præceptum non est, tunc voluntas, vt recta sit, debet esse conformis huic iudicio, alioqui peccabit pro qualitate conscientiæ, id est, peccabit mortaliter, si conscientia iudicat esse peccatúm mortale: venialiter, si iudicat esse

veniale. Ita D.Th.q.19 a.3. & alij passim. Et colligitur ex illo Rom.14.14. *Ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Ergo similiter, qui existimat aliquid prohibitum aut præceptum esse, illi prohibitum aut præceptum est. Et ibidem v.23. *Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est*, q.d. Omne, quod non concordat iudicio conscientiæ, peccatum est, vt interpretantur Origenes, Ambrosius, Chrysostom. Et alij, apud Vasquez disp.59.c.2. Accedit ratio D.Thomæ, quam sæpe insinuaui, quia iudicium intellectus est proxima regula voluntatis. Ergo si voluntas deficit à iudicio intellectus, deficit à sua regula, ac proinde non est recta. Hinc sequitur, conscientiam erroneam obligare, tum ad faciendum id, quod iudicatur esse præceptum, tum ad fugiendum id, quod iudicatur esse prohibitum, licet reuera nec præceptum, nec prohibitum sit.

6. Quæres 1. Si conscientia erronea iudicaret aliquid esse præceptum, quod tamen intrinsecè esset malum, an tunc obligaret hominem ad hoc faciendum? Alensis 2.p.q.120.m.3.art.1. dicit eam tunc non obligare, sed deponendam esse, neque licere ex ea operari. Hoc tamen non rectè dicitur. 1. quia qui habet conscientiam erroneam, & inuincibiliter ignorat esse erroneam, non potest eam deponere. 2. quia si deponeret, iam ageret imprudenter, & exponeret se manifesto periculo erroris. Nam si certò sibi persuadet, conscientiam esse rectam & prudentem, sanè quamdiu hoc putat, non potest prudenter illam deponere. Durandus in 2.d.29.q.5. dicit conscientiam istam non quidem obligare, sed tamen ligare. Neque hoc rectè. 1. quia Durandus concedit illum peccare, qui operatur cōtra hanc conscientiam: Ergo debet etiam concedere, hanc conscientiam obligare. Nam vbi non est obligatio, ibi nec peccatum. 2. quia si conscientia ligat, vel ligat cogendo voluntatem,

tem, vel necessitatem inferendo, vel obligando. Non primum, aut secundum, vt per se patet. Ergo tertium. Et ita sentit D. Thomas loco citato.

7. Dices, Nemo potest obligari ad malum: Ergo si conscientia erronea iudicat aliquid esse præceptum, quod reuera malum est, non potest nos obligare ad id faciendum. Et confirmatur, quia nulla potestas inferior potest obligare contra legem superioris: sed lex Dei est, vt non faciamus malum: Ergo nostra conscientia non potest nos obligare ad faciendum malum. Respondeo. Nemo potest obligari ad malum sub ratione mali, sed bene ad malum, quod inuincibiliter iudicatur esse bonum, & quod proponitur sub ratione boni. Nec conscientia obligat contra legem Dei per se formaliter, sed solùm per accidens & materialiter, vt facile ex dictis colligitur.

6. Quæres 2. Si conscientia erronea verè obligat, vnde habeat vim obligandi? Non enim ista obligatio per se oritur ex conscientia erronea, quatenus erronea est. Respondeo. Oritur ex duplici lege Dei. 1. ex illa lege, qua voluntas tenetur sequi intellectum, tanquam ducem, & proximam suam regulã. Vnde, siue intellectus erret, siue non erret, volũtas debet stare ipsius iudicio. 2. ex illa lege generali, qua tenemur malũ fugere. Voluntas autem non fugeret malum, si discederet à iudicio intellectus, quia tunc esset sine duce, ac proinde exponeret se periculo erroris, quod malum est. Præter has duas leges generales, sunt etiam alia præcepta particularia, quibus in singulis actionibus particularibus tenemur obedire conscientiæ. Nam si conscientia erronea dictaret, hanc particularem actionem præceptam esse præcepto iustitiæ aut religionis, tunc præcepto iustitiæ aut religionis teneremur eam exercere, & sic de cæteris. Dices, si quis adeo esset ignarus, vt

crederet ſe teneri ad hanc actionem exercendam, & tamen neſciret diſcernere, ad quam virtutem pertineret, an is teneretur aliquo præcepto particulari? Reſpondeo. Teneretur ſolùm illo præcepto generali, faciendum eſſe bonum, & fugiendum eſſe malum.

9. Tertia Concluſio. Quando conſcientia erronea ex ignorantia vincibili iudicat aliquid eſſe honeſtum, quod tamen reuera turpe eſt, tunc actus voluntatis, qui conformis eſt tali iudicio, non eſt ſimpliciter bonus, ſed potius malus. Eſt communis ſententia. Et ratio eſt, quia ignorantia vincibilis non excuſat à culpa, neque cauſat inuoluntarium ſimpliciter: Ergo qui ex tali ignorantia appetit rem turpem, moraliter cenſetur illam voluntariè appetere: Ergo peccat.

10. Dices 1. Voluntas appetens obiectum reuera bonum, quod tamen putatur eſſe turpe, nullam bonitatem ab illo accipit: Ergo ſimiliter appetens obiectum reuera turpe, quod tamen putatur eſſe bonum, nullam malitiam ab illo accipit. Reſpondeo. Non eſt ſimile. 1. quia bonum eſt ex integra cauſa, malum ex quocumque defectu. 2. aliter deſumitur ſpecies virtutis ex bono obiecto, aliter malitia ex malo obiecto, vt infrà dicemus.

11. Dices 2. Licet actus voluntatis ſit malus, quatenus procedit ex ignorantia vincibili, vt dictum eſt, tamen videtur eſſe bonus ratione obiecti, quod putatur eſſe bonum. Nam actus voluntatis non ſolùm ſumit bonitatem ab obiecto, quod reuera bonum eſt, ſed etiam ab obiecto, quod apparet bonum, modò ſub ratione boni proponatur & ametur, vt patet ex prima concluſione. Reſpondeo. Quando obiectum malum perfectè & prudéter proponitur voluntati ſub ratione boni (quia ſcilicet ex ignorantia inuincibili putatur eſſe bonum) tunc actus voluntatis ſumit ab illo bonitatem, iuxta primam

primam conclusionem. Quando autem imperfectè & imprudenter (quia scilicet ex ignorantia vincibili seu culpabili putatur esse bonum) tunc actus voluntatis non sumit ab illo bonitatem, iuxta hanc tertiam conclusionem. Simile est in intellectu. Nam quando principia euidentia perfectè applicantur, tunc efficiunt euidentem assensum conclusionis: si autem imperfectè applicentur, solùm efficiunt apparentem & probabilem assensum.

12. Quarta Conclusio. Quando quis ex ignorantia vincibili & culpabili iudicat, aliquid esse prohibitum aut præceptum, quod reuera non est, voluntas debet se conformare huic iudicio, alioqui peccabit, & licèt se conformet, nihilominus non erit bona. Est communis sententia. Ratio prioris partis est illa sæpe repetita, quia voluntas per se est cæca: Ergo debet sequi illud iudicium rationis, quod adest. Nam si perseuerante illo iudicio, appetat alteram partem, non poterit illam appetere sub ratione honesti, quia intellectus iudicat solam oppositam esse honestam. Posterior pars est D. Thomæ q.19.art.6. quia ignorantia vincibilis non excusat à culpa: Ergo si voluntas conformet se conscientiæ vincibiliter erranti, non potest excusari à culpa, præsertim, si obiectum sit turpe, circa quod versatur, quamuis conscientia ex culpabili ignorantia iudicet esse honestum.

13. Dices. Ergo homo in tali casu erit perplexus, & necessariò debebit peccare. Nam si non conformat se erranti conscientiæ, peccat iuxta priorem partem conclusionis: si autem conformat se, etiam peccat iuxta posteriorem. Quid ergo faciet? Respondeo. Ex hypothesi necessariò peccat, quia si perseueret conscientia erronea, non potest effugere peccatum. At simpliciter & absolute, non necessariò peccat, quia potest depo-

nere conscientiam erroneam, cùm sit error vincibilis & culpabilis. Ita D. Thomas q. 19. art. 6. ad 3.

14. Quæres, si necessariò peccat, perseuerante conscientia erronea, an grauiùs peccet, sequendo consciétiam erroneam, an contra illam faciendo? Respondeo. Hoc iudicandum est ex æqualitate rei faciendæ vel omittendæ. Nam aliquando grauius peccatum est, facere contra conscientiam errantem, quam illam sequi, vt v. g. si quis putet esse mentiendum ad seruandam alterius vitam. Hic enim si non mentiatur, fit reus homicidij: si mentiatur, fit tantùm reus mendacij venialis. Aliquando verò est grauius peccatum, sequi conscientiam errantem, quàm contra illam facere, vt v. g. si quis putet furandum esse, vt possit dare eleemosynam. Hic enim si furetur, peccat moraliter, si non furetur, peccat tantùm venialiter, præsertim si putauerit se tantùm obligari sub peccato veniali ad dandã eleemosynam.

15. Quæres 2. Quid sit deponere conscientiam erroneam? An sit idem, quod mutare iudicium? Respondeo In conscientia erronea, quæ ad operandum applicatur, est duplex iudicium. Vnum speculatiuum, vt cum iudico, *Hoc bellum esse iniustum:* Alterum practicum, vt cum iudico, *mihi non licere ad hoc bellum ire*, eò quòd iniustũ sit. Igitur duobus modis deponi potest conscientia erronea. 1. mutando iudicium speculatiuum. Nam hoc mutato, facilè etiam mutabitur practicum. 2. retinendo iudicium speculatiuum, & mutando practicum. Quomodo hoc fieri possit, iam explicabimus.

QVÆSTIO. VIII.

Quid faciendum, quando conscientia est dubia, ex ignorantia iuris aut facti?

1. CONscientia potest esse dubia vel practicè, vel speculatiuè, sicut iam insinuaui de erronea. Tũc est

est practicè dubia, quando quis in ipso exercitio actionis ita est dispositus, vt non iudicet se bene agere, sed dubius sit. Tunc autem speculatiuè est dubia, quando quis extra exercitium dubitat, an hoc vel illud sit licitum, necne. Oritur autem hæc dubitatio vel ex ignorantia iuris aut facti, vel ex opinionibus contrariis, de quibus sequenti quæstione agendum est. Et quidem ex ignorantia iuris potest contingere dubitatio variis modis. 1. si quis dubitet, an ista actio in specie contractus sit iusta, necne. 2. si non dubitet in specie, sed tantùm in particulari, vt si sciat mendacium esse malum, sed tamen dubitet, an aliquando cum his aut illis circumstantiis sit licitum. 3. si non dubitet tantùm, an sit bonum vel malum, sed etiam, an sit sub obligatione præcepti. 4. si dubitet de duobus præceptis, simul concurrentibus, vtrum sit seruandum, si vtrumque simul seruari non potest. v.g. si dubitet, an debeat audire sacrum die Dominico, an subuenire ægroto & omittere sacrum. Similiter potest oriri dubitatio, ex ignorantia facti. Factum voco, vel opus ipsum, vel qualitatem materiæ, vel quamcumque aliam conditionem, ex qua honestas facti pendeat, vt cùm coniux dubitat, an matrimonium si ratum? Ex quo pendet aliud dubium practicum, an concubitus sit honestus?

2. Prima Conclusio. Vt voluntas recta sit, necesse est intellectum practicè non esse dubium, sed determinatè iudicare. *Hoc mihi licet hic, & nunc.* Ita D. Thomas in q. d. 38. Caietanus tomo 1. opusc. tract. 31. resp. 17. Valentia q. 14. de bonitate actuum humanorum, p. 4. Ratio est; quia qui operatur cum dubio practico, manifestè exponit se periculo errandi: Ergo imprudenter operatur, & per consequens, non rectè. Nam recta operatio nascitur ex prudentia. Huc spectat illud Rom. 14. 23. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Quæres, quomodo

peccet, qui cum isto dubio operatur? Respondeo. Peccat pro qualitate dubij, & in ea specie, de qua dubitat, v.g. si dubitat, an peccet mortaliter, peccat mortaliter. Item, si dubitat, an furetur, contrahit malitiam furti. Ratio est, quia in eo peccat, cuius periculo se exponit At exponit se periculo eius peccati, de quo dubitat,

3. Secunda Conclusio. Fieri potest, vt aliquis speculatiuè dubitet, & tamen practicè iudicet se bene operari, & tunc bene operatur. v.g. Etsi miles speculatiuè dubitet, an bellum iustum sit: potest tamen practicè iudicare, sibi licitum esse militare in tali bello, & tunc licitè militat. Ita passim Theologi. Ratio est, quia regula voluntatis non est scientia speculatiua, sed iudicium practicum: Ergo si hoc iudicium sit determinatum & prudens, voluntas erit bona, quidquid tamen sit de scientia speculatiua. Et confirmatur, quia aliquando contingit, non posse de re aliqua haberi certam scientiam speculatiuam, & tamen necessarium, aut conueniens sit operari: Ergo tunc saltem licebit operari practicè & prudenter, licet non habeatur certa scientia speculatiua.

4. Dices, Iudicium practicum oritur à speculatiuo, & in eo fundatur: Ergo fieri non potest, vt iudicium practicum sit certum & prudens, quando speculatiuum est dubium. Et confirmatur, quia rectè sequitur: *Non licet mihi aliquem aggredi bello iniusto: sed ego dubito, an hoc bellum sit iustum: Ergo dubito, an mihi liceat aliquem aggredi in hoc bello.* Hoc ergo iudicium non potest esse certum. Respondeo. Iudicium practicum, licet supponat aliquod iudicium speculatiuum, tamen proximè oritur ex propriis principiis practicis. Vnde fit, vt licèt cognitio speculatiua sit dubia, tamen iudicium practicum possit esse certum, si eliciatur ex certis principiis practicis. v.g. Licèt aliquis speculatiuè dubitet, an hæc

charta

charta sit sua, potest tamen practicè esse certus, se posse vti hac charta tanquam sua. Potest enim sic ratiocinari: Certum est, in dubiis meliorem esse conditionem possidentis, & certum est, me hanc chartam possidere: Ergo certum est, me posse vti hac charta tanquam propria. Eodem modo, licet aliquis speculatiuè dubitet, an bellum sit iustum, potest tamen practicè esse certus sibi licitum esse militare in tali bello. Potest enim sic ratiocinari: Certum est ad me non pertinere iudicare de iustitia belli: Et certum est me debere obedire meo Principi quandiu non constat de iniustitia belli: Ergo certum est, me posse seruire Principi in hoc bello. Et ratio est, quia ista practica principia non semper sumuntur ex veritate rei, sed sæpe ex circumstantiis & dubiis occurrentibus, quibus omnibus prudenter pensatis, iudicat ratio practica, quid homini agendum sit in tali casu. Vnde fit, vt possit esse certitudo practica cum dubitatione speculatiua: imò fieri potest, vt iudicium practicum sit certum contra aliquam euidentiam speculatiuam, vt patet in iudice, qui occidi mandat hominem, quem practicè scit esse reum, & tamen speculatiuè certò scit esse innocentem. Dices, Hoc tantùm videtur habere locum in illo, qui tametsi speculatiuè dubitet, nouit tamen practicè elicere conclusionem ex principiis propriis. Quid igitur dicendum de illo, qui tam ignarus est, vt non possit elicere talem conclusionem? Respõdeo. De eo iam sequitur. Sit ergo

5\. Tertia Conclusio. Qui dubitat speculatiuè, & non potest ex certis principiis practicis elicere, an actio sit turpis vel honesta, & aliunde credit vel opinatur, non esse malum omittere talem actionem, debet illã omittere: alioqui malè faciet. Est communis sententia. Ratio est, quia qui sic ignorat vel dubitat, cùm non habeat vlla principia practica, non potest prudenter in-

animum inducere illud, de quo dubitat, sibi practicè licere, & aliunde habet certam viam non peccandi. Ergo temerè exponit se periculo, si relicta certa via, dubiam ingrediatur. Et hic locum habet illa regula, *In dubiis tutior pars est eligenda.*

6. Dices, Ergo in simili dubio tenetur aliquis, non obstante quouis damno & detrimento, eligere certam partem, prætermissa dubia. Propter hoc argumentum aliqui limitant hanc conclusionem, & putant non habere locum, quãdo occurrit grauis causa, vel magnum detrimentum. Tunc enim posset aliquam eligere partem dubiam, omissa certa, quia tunc non ageret temerariè, sed ex graui & rationabili causa. Sed nulla videtur adhibenda limitatio. Nam si dubium, de quo loquimur, perseueret, non licebit propter vllum temporale commodum ex illo operari: quia temporale damnum non potest excusare eum, qui exponit se periculo peccandi. Vnde vt quis operetur ex tali dubio rectè & prudenter, non satis est, vt timore damni sibi persuadeat, se hoc posse facere, sed debet habere propria principia practica, si doctus est, vel certè probabilem authoritatem, si indoctus est, vt postea explicabitur.

7. Quarta Conclusio. Si quis propter hanc ignorantiam ita sit dubius, vt quidquid faciat, peccatum timeat, ille debet per se, vel aliorum consilio considerare, quodnam è duobus malis minus malum sit aut appareat: & si illud eligat, rectè operabitur, quia tunc non eligit illud, vt malum, sed vt minus malum, atque ideo vt bonum: Nam pensatis omnibus, nihil potest tunc facere, quod melius sit, & semper poterit sub aliqua determinata ratione boni honesti operari, quæ pro qualitate & materia circumstantiarum nunquam deficiet, saltem secundùm probabilem & prudentem apparentiam. Addo, si vtrimque timeat æquale malum,

lum, & peccatum, licebit eligere quod voluerit, & si bona fide procedat, non peccabit. Est communis sententia. Et ratio est, quia nunquam alicui simpliciter necessarium est peccare, aut turpiter agere; sed quolibet tempore poterit rectè operari, si pro rerum euentu & conditione faciat quod in se est.

8. Dices, hoc fortè verum est in eo; qui sine culpa sua in eum statum incidit, non autem in eo, qui ex negligentia. Respondeo. Licèt ex culpa & negligentia, etiam mortali, in eas angustias deuenerit, si tamen in eo statu iam constitutus de præterita negligentia doleat, & faciat, quod in se est, non committet nouam culpam. 1. quia nulla culpa aut negligentia præterita potest hominem ad nouum peccatum necessitare. 2. quia in quocunque statu, & quacumque posita conditione, potest homo prudenter operari: Voluntas autem, quæ sequitur regulam prudentiæ, non peccat.

9. Quæres, quid in tali casu agendum sit homini, vt prudenter se gerat? Respondeo, Hoc non potest in particulari, sed tantum in genere præscribi. Nam si in tali casu potest homo vti alterius consilio, optimè fecerit. Si verò per seipsum debet rem expedire, attendat vim & naturam præceptorum, quæ illi videntur tunc concurrere, & simul expendat commoda & incommoda, quæ sequi possint; & tunc pensatis omnibus id eligat, quod videtur habere pauciora incommoda, vel esse contra præceptum minùs obligans, & sine scrupulo procedat. Nam si verè habet voluntatem non peccandi, & sufficientem adhibet diligentiam, nunquam practicè peccabit, saltem grauiter, etiamsi fortè eligeret id, quod maius malum est, modò ipse nesciret esse maius malum.

QVÆ

QVÆSTIO IX.

Quid faciendum, quando iudicium conſcientiæ pendet ex variis opinionibus?

1. NOta 1. quaſdam opiniones eſſe probabiles, & ex iis alias eſſe aliis probabiliores, quæ omnes niti debent vel graui authoritate, vel ratione magni momenti: quaſdam verò eſſe improbabiles, quæ nec ratione, nec ſufficienti authoritate probantur. De quibus vide Nauarrum manuali c. 27. n. 289. Nota 2. has opiniones aliquando verſari circa naturam aut conditionem facti, aliquando ſolùm circa honeſtàtem, turpitudinem, vel obligationem.

2. Prima Concluſio. Quando eſt aliqua opinio improbabilis, tunc non licet ex ea operari. Eſt communis ſententia. Et ratio eſt, quia iudicium practicum, quod oritur ex improbabili opinione, non eſt prudens, ſed temerarium. Quæres 1. Si is, qui operatur putaret opinionem illam eſſe probabilem, quæ reuera improbabilis eſt, an tunc liceret illi ex ea operari? Reſpondeo. In tali caſu haberet conſcientiam erroneam. Itaque quod ſuprà dixi de conſcientia erronea, vel ex vincibili, vel ex inuincibili ignorantia, hoc ſeruandum eſſet in hoc caſu. Quæres 2. Si is qui operatur perplexus eſſet inter duas opiniones, quas iudicaret eſſe improbabiles, quid tunc faciendum? Reſpondeo. Tunc deberet operari iuxta vltimam concluſionem præcedentis quæſtionis.

3. Secunda Concluſio. Quando ſunt duæ opiniones æquè probabiles circa facti honeſtatem, aut turpitudinem, aut obligationem, tunc liberum eſt ſequi alterutram opinionem, quam velis. Quando autem non ſunt æque probabiles, tunc licitum eſt ſequi probabiliorem, tametſi certa non ſit. Eſt communis ſententia.

Et

Et prior pars probatur, quia in tali casu non est ratio, cur vnam potiùs sequi necesse sit, quàm alteram, cum sint æquè probabiles: nec item, cur neutram sequi necesse sit, cùm neutra sit improbabilis. Dices. Licet æquè probabiles sint, tamen vna tutior est, quàm altera. Illa enim tutior est, quæ asserit te obligari, quàm quæ negat. In dubiis autem *tutior pars est eligenda*. Et confirmatur, quia inter duas opiniones illa tutior est, quam si sequaris, non pecces, illla minùs tuta, quam si sequaris, possis peccare. At si sequaris illam, quæ asserit te obligari ad restitutionem, non peccabis, si restituas: sin alteram sequaris, quæ negat te obligari, fortè peccabis, si non restituas, quia forte teneris restituere: Ergo hæc minùs tuta, illa tutior est. Respondeo. Quando duæ opiniones sunt æquè probabiles, & præcisè agitur de obligatione vel honestate facti, tunc ambæ sunt tutæ in praxi, & quamcumque bona fide sequaris, non peccabis. Nec verum est, quod obiicitur, illam practicè tutiorem esse, quæ asserit te obligari. 1. quia cæteris paribus, non est tutius in praxi, grauari obligatione, quàm non grauari. Imo minùs tutum est. 2. quia in re dubia potest quis tutò ac securè eligere, quod sibi fauorabilius est, iuxta Nauarrum c. 26. n. 287. & alios. Est autem fauorabilius non obligari, quàm obligari. Similiter nec verum est, te posse peccare, si inter duas opiniones æquè probabiles sequaris illam, quæ te negat obligari ad restitutionem. 1. quia in re dubia, vt dixi, tuto potes eligere quod fauorabilius est. 2. in eodem casu melior est conditio possidentis.

4. Porro axioma illud, *In dubiis tutior pars est eligenda*, tunc locum habet, quando quis non solùm speculatiuè, sed etiam practicè dubius est. Quod tunc fit, quando speculatiuè dubitat de aliquo facto, & non

potest

poteſt ex certis principiis practicis elicere, an hic & nunc liceat ſibi hoc facere, necne. Tunc enim debet eligere quod tutius eſt, vt dixi quæſtione præcedente, concluſione tertia. At quando ſpeculatiuè quidem dubius eſt (propter contrarias opiniones probabiles, quæ rem dubiam faciunt) ſed tamen practicè certus eſt, tunc illud axioma non vrget. Quod tunc fit, quando is, qui ſpeculatiuè dubius eſt, poteſt ex certis principiis practicis elicere, vtramque partem in praxi tutam eſſe. Tunc enim poteſt altervtram ſequi, quam vult, nec tenetur aliam tutiorem quærere, licet fortè occurrat. Sic fit in noſtro caſu. Nam qui ſpeculatiuè dubitat (propter contrarias opiniones probabiles) an v.g. hæres ab inteſtato teneatur hæreditatem reſtituere alteri, qui per teſtamentum minùs ſolemne inſtitutus eſt, poteſt ex certis principiis practicis colligere, vtramque partem in praxi tutam eſſe. Poteſt enim ſic ratiocinari: Qui in re dubia ſequitur id, quod propter rationes magni ponderis. & authoritatem doctorum hominum valde probabile eſt, tutò ac prudenter facit: At ego, ſiue hanc, ſiue illam partem ſequar, hoc facio. Ergo tutò ac prudenter facio.

5. Poſterior pars concluſionis ſequitur ex dictis, quia ſi licet ſequi opinionem æquè probabilem, multo magis licebit ſequi probabiliorem. Dices. Hoc verum eſt, quando præter opiniones probabiles non eſt alia certa via, quam ſequi poſſis. Tunc enim licitum eſt operari ex opinione probabiliori, vel certè ex æque probabili. At quando præter opiniones probabiles eſt alia via certa, tunc illam ſequi neceſſe eſt. Non enim videtur ſatis tutum & rectæ rationi conſentaneum, operari ex opinione, cùm poſſis operari ex certa ſcientia. Reſpondeo. Eſt ſatis tutum, vt iam oſtendi. Nam præter opinionem, ſunt certa principia practica, ex quibus clare

clarè deduci poteſt, vtramque partem in praxi tutam eſſe. Qui autem ſequitur id, quod in praxi tutum eſt, poteſt quidem tutiorem viam quærere, ſi velit, ſed non tenetur.

6. Dices, Ergo in omni actione licebit ſequi ſententiam æquè probabilem aut probabiliorem, omiſſa via certa & indubitata. At hoc falſum eſt, vt patet in variis exemplis. *Primò*, quia ſi quis conferret Baptiſmum, ſub hac forma dubia, *In nomine Genitoris, Geniti & Spirati*, & omitteret certam & conſuetam formam, ſine dubio peccaret (licet fortè probabilius ſit ſpeculatiuè, priorem illam formam eſſe ſufficientem) quia temerè exponeret ſe periculo non baptizandi. *Secundò*, quia medicus male faceret, præſcribendo medicinam dubiam, ſi poſſet certam præſcribere, licet probabilius eſſet in ipſius ſententia, vtramque eſſe æquè vtilem. *Tertiò*, ſimile eſt in Iudice, Confeſſario, Doctore, & generatim in vſu omnium earum rerum, vbi poteſt timeri periculum aut aliquod damnum. Reſpondeo. Hæc argumenta non procedunt de ſola facti honeſtate, aut obligatione, de qua præcisè hîc agimus, ſed de natura & conditione facti, ac de damno ſeu periculo inde emergente. Igitur pertinet ad tertiam concluſionem, quæ iam ſequitur.

7. Tertia Concluſio. Quando ſunt duæ opiniones probabiles circa facti naturam, donditionem, aut modum, ſiue ſint æquè probabiles, ſiue vna ſit probabilior quàm altera, & præter opiniones eſt alia certa via, tūc teneris illam ſequi in praxi, relicta quacumque opinione, præſertim in re maioris momenti, vbi timeri poteſt aliquod periculum aut damnum, quod ex iuſtitia vel charitate teneris vitare, vt patet in exemplis allatis. Si autem præter opiniones, non eſt alia via operandi, tunc licitum eſt operari ex opinione probabiliori,

liori, aut æquè probabili. Prior pars probatur, quia non prudenter facit, qui in re magni momenti, vbi timetur graue damnum aut periculum, ſequitur incertam viam, cùm poſſit habere certam. Nam ſi contingat illum errare in tali caſu, ſicut fieri poteſt (vt patet in exemplo Medici aut Iudicis, aut Miniſtri Baptiſmi) non poteſt excuſari, quaſi ex ignorantia inuincibili errauerit.

8. Dices 1. Hoc etiam poſſet dici in præcedenti concluſione. Reſpondeo. Non poteſt, quia qui ibi ſequitur opinionem probabiliorem aut æquè probabilem, non poteſt errare. Nam ſi operetur ex tali opinione, honeſtè operabitur, & præter honeſtum nihil ampliùs ibi ſpectatur. At hîc poteſt errare, quia hîc præter honeſtatem ſpectatur etiam graue periculum aut damnum, quod ex iuſtitia vel charitate tenemur vitare.

9. Dices 2. Hinc ſequitur 1. peccare eum, qui ex opinione, etiam probabiliori, tacet aliquid in confeſſione, quia exponit ſe periculo errandi circa integritatem confeſſionis, & aliunde habet certam viam non errandi, ſi nimirum nihil taceat, ſed omnia exprimat, quæ occurrunt. 2. Eum etiam peccare, qui confitetur ſacerdoti, quem probabilius credit habere iuriſdictionem, & tamen non eſt certus. Nam & ille exponit ſe periculo percipiendæ inualidæ abſolutionis, & habet certam viam cauendi hoc periculum, ſi confiteatur alteri, quem certò conſtet habere iuriſdictionem. 3. Similiter peccare eum, qui ad confeſſionem accedit cùm attritione tantùm cognita, quia non eſt certum, talem attritionem ſufficere, licèt fortè probabilius ſit, & aliàs certum eſt, contritionem ſufficere.

10. Reſpondeo 1. generatim. In adminiſtratione Sacramentorum tria ſpectari poſſunt. 1. communis vſus Eccleſiæ. 2. reuerentia Sacramentis debita ex virtute religio

ligionis. 3. obligatio charitatis, quia tenemur proximo prouidere remedium per Sacramenta. *Primò*, igitur vſus Eccleſiæ ſeruandus eſt: & qui non ſeruat, peccat. *Secundò*, ſi non obſtet vſus Eccleſiæ, & præcisè ſpectatur reuerentia Sacramentis debita ex virtute religionis, licitum eſt ſequi opinionem probabiliorem, aut æquè probabilem, etiamſi eſſet alia via tutior. Ratio eſt, quia religio præcisè ſpectata, ad hoc ſolùm obligat in hoc caſu, vt reuerenter tractemus Sacramenta: At huic obligationi ſatisfacimus, quando prudenter operamur ex opinione probabiliori, aut æquè probabili. Tunc enim non cenſemur moraliter peccare contra honeſtatem religionis. Et confirmatur, quia ſicut in aliis virtutibus, vbi ſola honeſtas ſpectatur, poſſumus prudenter & honeſtè operari ex tali opinione, vt ſuprà dictum eſt, ſic etiam in virtute religionis. *Tertiò*, ſi tamen ſpectemus obligationem charitatis, non ſufficit operari ex opinione, quantumuis probabili, ſed tenemur ſequi viam tutiorem, ſi haberi poteſt. Nam charitas obligat nos, vt omni modo caueamus periculum aut dãnum, in quod proximus poteſt incidere. Vide Vaſquez d.63.c. 2.& 3.

11. Deinde ſigillatim reſpondeo ad ſingula. Ad 1. Non peccat, qui ex opinione probabiliori tacet aliquid in confeſſione, quia practicè certus eſt, confeſſionem nihilominus eſſe integram & ratam. Hoc enim ſupponit illa opinio, vt alibi dicendum eſt. Ad. 2. peccat tamen is, qui elegit incertum miniſtrum abſolutionis, cùm poſſit habere certum; quia exponit ſe periculo percipiendi inualidam abſolutionem. Si tamen non poſſet habere certum pro eo tempore, liceret accipere illum, quem probabiliùs credit eſſe legitimum. Tunc enim prudenter faceret, quia nec relinqueret certum pro incerto; nec propter eam incertitudinem deberet probabili vtilitate Sacramenti priuari. Ad 3. fateor tu-

tius esse, cum contritione accedere ad confessionem; ac proinde eum, qui scit se non esse contritum, sed tantùm attritum, consultius facturum, si conetur in se excitare contritionem.

12. Posterior pars conclusionis patet, quia qui non potest habere viam certam operandi, prudenter facit, si sequatur illam, quæ vel probabilior, vel certè æquè probabilis. Sic enim operatur optimo modo quo potest.

13. Quæres, Cùm hactenus dictum sit, nos posse aliquando operari ex opinione probabiliori, aut æquè probabili, an etiam possimus aliquando operari ex probabili, relicta probabiliori? Dico 1. Quando opiniones consistunt in natura vel conditione ipsius facti, tunc sæpe tenemur operari ex opinione probabiliore, præsertim si res sit grauis, & imminere possit aliquod periculū. Probatur 1. quia est eadem ferè proportio opinionis probabilis ad probabiliorem, quæ est probabilioris ad certam: Si ergo non licet operari ex probabiliori, relicta certa, quando imminet aliquod graue periculum; non licebit etiam operari ex probabili, relicta probabiliori, in simili casu. 2. quia quisque tenetur facere quod potest, ne ex sua operatione sequatur graue damnum. Hoc autem non facit, quando pensatis omnibus, non operatur eo modo, quo verisimilius est, nullum secuturum damnum. Vnde fieri potest, vt aliquis peccet hac ratione, vel contra iustitiam, vel contra charitatem, magis vel minus pro qualitate materiæ.

14. Hinc sequitur 1. Iudicem in exteriori foro debere dicere sententiam in fauorem eius partis, quæ in probatione facti habet testimonia probabiliora, quamuis, allata in contrarium sint probabilia. Similiter debere ius dicere in fauorem eius, cui probabilior in iure sen-

tentia

tentia fauet. Ratio vtriusque est, quia in sententia ferenda debet seruare æqualitatem iustitiæ distributiuæ, ac proinde fauere ei, qui dignior est, & maius ius habet, vt patet ex D. Thoma in 2. 2.q.73. art.4. At ille, cui fauent probabiliora testimonia, est dignior, & habet verisimilius ius: Ergo,&c. 2.sequitur, medicum in officio suo teneri sequi probabiliores sententias, quia alioqui exponit se periculo errandi in re graui, & iniuriam etiam facit ei, à quo stipendium accipit, ratione cuius tenetur bene fungi officio suo. 3. sequitur, Præceptorem teneri docere sententias quas credit esse probabiliores, & adhibere moralem diligentiam; vt veritatem assequatur: quia alioqui iniuriam faciat Discipulis, & exponit illos periculo erroris, præsertim quando sunt res pertinentes ad fidem, vel ad bonos mores.

16. Dico 2. Quando opiniones sunt de honestate vel turpitudine actus, vel etiam de obligatione ad operandum, vel non operandum, tunc potest aliquis tutò operari ex opinione probabili, relicta probabiliori. Ita Nauarrus c.27. num.280. Valentia disp.2. q. 14. p. 4. & plures alij. Probatur 1. quia in moralibus non semper necesse est id sequi, quod melius est: Ergo nec id, quod probabilius est, præsertim, cùm agitur de sola honestate aut obligatione facti. 2. quia quidquid est conforme rectæ rationi, hoc licitum est sequi: sed opinio probabilis, ex qua nullum sequitur periculum aut damnum (vt nunc suppono) est conformis rectæ rationi; alioqui non esset probabilis. Ergo licitum est illá sequi. 3. Potest aliquis bona conscientia operari ex opinione probabiliori, relicta cognitione certa, vt suprà dictum est: Ergo potest etiam operari ex opinione probabili, relicta probabiliori, cùm sit eadem proportio. 4. Non est credibile, legem obligare,

M 2

quamdiu non perfectè proponitur & cognoſcitur ; ſed quamdiu res ita dubia eſt, vt vtraque pars ſit probabilis : non videtur ſufficienter propoſita : Ergo non obligat, præſertim, cùm in dubiis amplecti liceat partem benigniorem, & minus oneroſam. 5. quando opinio eſt probabilis, ſemper ſunt aliqui viri docti, qui iudicant illam probabiliorem : Ergo licitum eſt ſequi illorum iudicium, relicta propria opinione. 6. Hæc noſtra ſententia eſt æquè probabilis, ac oppoſita : Ergo tam licèt hanc ſequi practicè, quam illam. Ergo hæc tutas reddit omnes alias opiniones probabiles.

16 Ex dictis colligitur 1. quomodo debeamus nos habere in dandis conſiliis. Aliqui putant hominem ſemper debere conſulere id quod ipſe cenſet eſſe verius; alioqui mentiretur, ſi id conſuleret, quod iudicat falſum eſſe. At non ita eſt. Debet quidem vnuſquiſque ita conſilium præſtare, vt non mentiatur ; non tamen neceſſe eſt, vt id conſulat, quod ipſe iudicat eſſe probabilius. Nam ſi interrogetur, quid ipſe ſentiat eſſe verius vel probabilius, tum debet conſulere, quod ipſe iudicat eſſe verius vel probabilius. Si autem ſolùm interrogetur de practica obligatione, poteſt ſæpe conſulere id tanquam licitum, quod ipſe iudicat eſſe minùs probabile. Nam conſilium magis ſpectat ad iudicium practicum, quàm ad ſpeculatiuum. Vnde ſæpè non ſolùm rectè, ſed etiam meliùs faceret ita conſulendo, vt vel vtilitatis proximi rationem habeat, vel id conſulat quod faciliùs, & cum minori periculo poteſt ab alio præſtari.

17. Secundò colligitur, an Confeſſarius poſſit aliquem abſoluere contra propriam opinionem, ſequendo probabilius ipſius confitentis. v. g. Eſt aliquis contractus initus à confitente, quem confeſſarius putat eſſe vſurarium; confitens autem putat non eſſe vſurarium.

Tunc

Tunc quæritur: an confeſſarius poſſit illum abſoluere contra propriam opinionem? Similiter eſt aliquis, qui accedit ad confeſſionem cum ſola attritione; & confeſſarius putat neceſſariam eſſe contritionem. Hîc etiam quæritur, an confeſſarius depoſita ſuâ opinione, poſſit illum abſoluere? Conradus q. 100. de contractibus, & Adrianus q. 5. de confeſſ. dub. 7. docent, confeſſarium ordinarium, qui ex officio & iuſtitia tenetur agere, ſemper debere agere ex opinione probabiliori, reliquos verò poſſe ſequi opinionem probabilem. Sed hæc diſtinctio adfertur ſine fundamento, quia vel illa opinio probabilis reddit conſcientiam tutam, vel non. Si reddit tutam, poteſt ab omnibus teneri: Si non reddit tutam, à nullo poteſt teneri. Igitur dicendum eſt; nullum confeſſarium obligari, vt ſemper ſequatur probabiliorem opinionem, vt ex dictis patet. Nota tamen Confeſſarium duobus modis poſſe habere contrarias opiniones. 1. circa ſeipſum, vt ſi dubitet, an poſſit abſoluere, nec-ne? an habeat iuriſdictionem, nec-ne? Et tunc debet operari iuxta ea, quæ ſuprà dicta ſunt. 2. circa confitentem, vt ſi dubitet; an factum confitentis ſit peccatum, nec-ne? Et hoc ſenſu intelligenda eſt noſtra reſponſio.

QVÆSTIO X.

Quid agendum ſit, quando quis hābet conſcientiam ſcrupuloſam?

1. IS propriè dicitur habere ſcrupuloſam conſcientiam, qui licèt practicè iudicet ſibi licitum eſſe facere quod facit, tamen ſpeculatiuè dubitat cum quodam timore & anxietate, ne fortè ſit illicitum. Illa autem dubitatio oritur ex leuibus cauſis, vel ex nimio timore, vel ex probabili dubio ſpeculatiuo, quod ta-

men non sufficit practicam certitudinem tollere. Prima tamen origo scrupulorũ est, vel ex suggestione dæmonis, vel ex imbecillitate capitis, vel ex animi infirmitate, aut scientia, aut consortio scrupulosorum hominum.

2. Duobus modis contingit hominem esse scrupulosum. 1. circa res præteritas, vt cum anxiè dubitat, an bene fuerit confessus, an alicui peccato consenserit, an aliquid vouerit, an officium suum rectè fecerit, an hoc, vel illud omiserit. 2. circa res præsentes aut futuras, vt cùm anxiè dubitat, an hoc vel illud liceat sibi facere Non quòd practicè dubitet: tunc enim non esset conscientia scrupulosa, sed dubia (de qua superiùs dictum est) sed tantùm speculatiuè, cùm interim practicè iudicet licere.

3. Prima Conclusio. Quando quis habet scrupulum de re præterita, vt v. gr. cum speculatiuè dubitat, an consenserit in peccatum, facile iuuari potest, si alioqui sit vir bonus. Nam si rectè dispositus est erga Deum, & consuetudinem habet obediendi dictamini rationis & vitandi peccatum, cùm aduertit, debet eiusmodi scrupulum contemnere, si euidenter ipsi constet, quòd non consenserit deliberatè. Neque debet illum terrere mora temporis, vel intentio, & conatus animi, tum quia illa sæpè eueniunt, vel ex defectu aduertentiæ, vel ex velocitate ingenij: tum etiam, quia recta animi intentio cum inaduertentia, & indeliberatione, quæ quodammodo naturalis est, excuset illum à peccato saltem mortali, Idem ferè dicendum est de eo, qui dubitat, an bene confessus sit, nécne. Nam si semel moralem adhibuit diligentiam, & bona fide confessus est, potest & debet obliuisci præteritorum peccatorum, nec de illis in particulari cogitare. Nisi euidenter constet, quòd hoc aut illud per obliuionem omiserit in confessione.

4. Secunda Conclusio. Quando quis habet scrupulum de

de re agenda, vt v. g. quando practicè quidem iudicat, sibi licitum esse vesci carnibus in Quadragesima, ratione morbi, quia medici, & alij prudentes ita sentiant, tamen speculatiuè dubitat, cum quadam anxietate ne fortasse non liceat; tunc potest agere contra scrupulosam conscientiam, vt communiter docent Theologi. Ratio est, quia hic scrupulus non inducit dubitationem practicam, neque efficit, vt iudicium practicum sit imprudens. Imo sæpe expedit in tali casu agere contra conscientiam scrupulosam: tum quia licitum est, vt iam dixi, tum quia hac ratione possunt vitari multa incommoda, quæ ex scrupulis oriri solent.

5. Tertia Conclusio. Homo, qui scrupulis angitur; non potest vti meliori remedio, quàm si simpliciter credat suo confessario, aut alicui viro bono & docto: & quidquid ille suadet, hoc sequatur. Quòd si dubitet, an ille rectè ipsi consuluerit, vel an rem satis intellexerit, debet deponere hanc dubitationem, & consilio acquiescere. Si fortè nullus ad manum sit, quem consulat, & tamen angatur scrupulis, curet habere propositum non peccandi, & adhibita diligentia morali, bona fide procedat ad operationem, & non peccabit. Vide plura apud Antoninum 1. part. tit. 3. cap. 10. §. 10. Cordubam lib. 3. quæst. 5. & 11. Nauarrum c. 27. n. 182. Caietanum, verbo, *Scrupulus*.

CAPVT V.

De malitia actuum internorum.

DIXI hactenus de morali bonitate actuum voluntatis. Nunc de morali malitia agendum est. Ac 1. quæritur, quid sit malitia moralis. 2. Vnde sumatur hæc malitia, 3. an idem actus

interior possit simul esse bonus & malus. 4. an saltem successiue possit esse bonus & malus. 4. an possit dari actus indifferens in sua specie. 6. an possit dari indifferens in indiuiduo. 7. qualis sit diuisio actus interioris in bonum & malum. Nota, sicut actus bonus, de quo actum est, nihil aliud est, quàm actus virtutis, sic actum malum, de quo nunc agitur, nihil aliud esse, quàm actum peccati.

QVÆSTIO I.

Quid sit malitia moralis?

1. DVo certa sunt. 1. malitiam moralem nō tantùm reperiri in actu voluntatis, sed etiam in omissione actus, quia non tantùm contra rectam rationem est, velle aliquid, quod turpe ac prohibitum sit, sed etiã non velle, quod honestum ac præceptum sit. 2. malitiam omissionis consistere in quadam priuatione, quia cùm ipsa omissio non sit aliquid positiuum, non potest habere malitiam positiuam. At quæstio est de malitia ipsius actus, an sit aliquid positiuum, an priuatiuum? Item an aliquid rationis, an aliquid reale.

2. Prima opinio est communis, malitiam actus consistere in priuatione. Ita D. Th. q. 21. art. 1. & alibi sæpe. Magister in 2. d. 35. Gabriel, Scotus & alij. Ratio est, quia vt argumentatur D. Thom. q. 109. art. 2. ad 2. peccare nihil aliud est quàm deficere à bono.

3. Altera est Caietani, asserentis duplicem esse malitiam in peccato: alteram simpliciter, quâ actus in se malus est, & hanc consistere in priuatione boni, vt dixit præcedens opinio: alteram moralem, quâ actus est malus, non in se, sed respectu naturæ rationalis, & hanc non esse priuationem, sed entitatem quandam realem ac positiuam, quæ ita se habeat respectu hominis, sicut se habet frigus respectu ignis, calor respectu

aquæ,

aquæ,dolor respectu sensus, error respectu intellectus. Hæc enim sunt entia positiua. quæ in se quidem bona sunt, sed tamen mala respectu aliorum. Ratio huius opinionis est,quia peccatum, seu actus malus includit duo,nempe auersionem à Deo, & conuersionem ad creaturam. Auersio est aliquid priuatiuum; conuersio, aliquid positiuum : vtrumque autem malum est, iuxta illud Ierem. 2.13. *Duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquæ viuæ: & foderunt sibi cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas* Vide Caietanum q. 18.art.5.& q.71.art.6. & Medinam ibidem.

4. Tertia est, malitiam peccati, nec esse aliquid reale positiuum, vt vult Caietanus, nec priuationem boni, vt asserit prima opinio, sed difformitatem seu repugnantiam actus cum lege æterna, ac proinde relationem rationis.Ita Melchior Canus apud Medinam loco citato, & Vasquez disp.95.cap.9.Ratio sumitur ex illa, definitione D. August. *Peccatum est factum,vel dictum, vel concupitum aliquid contra legem æternam.* Vbi tres illæ particulæ *factum,dictum, concupitum,* significant actum peccati:illa verò, *contra legem æternam,* significat malitiam peccati : Esse autem contra legem æternam,nihil aliud est,quàm repugnare legi æternæ. Hæc autem repugnantia est quædam relatio rationis.

5. Prima Conclusio. Actualis malitia peccati,qua quis formaliter dicitur peccans, seu malè operans, non est ens reale ac positiuum. Est contra Caietanum & Medinam. Et ratio est, quia Deus est causa omnis entitatis realis ac positiuæ : At non est causa actualis malitiæ seu peccati : Ergo actualis malitia non est entitas realis ac positiua. Caietanus negat minorem, asserens Deum esse causam malitiæ moralis,non tamen peccati,Nam peccatum habet duplicem malitiam : alteram positiuam,cuius Deus causa est, alteram priuatiuam,

cuius causa non est. Non igitur est causa totius peccati: Sed facilè hoc refellitur, quia Deus nullo modo est causa peccati: Ergo nec malitiæ moralis.

6. Medina aliter respondet. Ac 1. dicit, omnem entitatem positiuam esse à Deo, nisi sit entitas deficiens. Hanc non esse à Deo, sed à causa deficiente. At malitiam moralem esse entitatem deficientem, quia deficit à præscripto legis, ac proinde non esse a Deo. Sed quæro; an malitia moralis formaliter sit ipsa entitas, cui adiunctus est defectus, an verò sit ipse defectus? Si prius, iam necessariò debet esse à Deo, quia omnis entitas realis ac positiua, quâ talis est, necessariò est à Deo. Si posterius, iam nihil aliud est, quàm priuatio, quod nos paulò post asseremus.

8. Secundò dicit, omnem entitatem seu effectum naturalem esse à Deo, non autem moralem: At malitiam peccati esse effectum moralem, ac proinde pendere à causa morali: Deum autem non esse causam moralem: Sed hoc refelli potest ex ipso Medina, Nam q. 79. art. 1. ait causam moralem esse, quæ liberè operatur. At Deus liberè operatur extra se: Ergo potest esse causa moralis, & producere effectum moralem. Nisi respondeat, se hoc loco per causam moralem intelligere eam, quæ aliquid consulit aut præcipit: Deum autem non consulere, aut præcipere peccatum. Sed neque hoc rectè. Nam etiam homo, quando peccat, non semper consulit aut præcipit peccatum, & tamen est moralis causa peccati. Ergo ad hoc, vt aliquis dicatur moralis causa peccati, non requiritur consilium aut præceptum, sed sufficit libera operatio.

8. Ex hac conclusione sequitur contra eosdem Authores, actualem malitiam peccati non esse positiuam conuersionem ad creaturam. Nam illa conuersio est entitas quædam realis, ac proinde est à Deo: At malitia peccati

cati non est à Deo. Et confirmatur 1. quia multi sunt actus mali, qui formaliter non includunt conuersionem ad obiectum, vt odium Dei, & similes alij, qui consistunt in fuga magi: Ergo in illis saltem quærenda est alia malitia moralis. 2. quia illa positiua conuersio fertur in bonum sub ratione boni; Ergo sumit suam differentiam positiuam à bono, quatenus bonum est: Ergo, qua talis, non potest esse formaliter mala. Nam actus non est malus formaliter, quatenus versatur circa bonum, sed circa turpe. Est autem notanda differentia inter honestum & turpe. Nam honestum est per se appetibile, & ideo, quatenus tale, confert actui speciem positiuam. At turpe non est per se appetibile, & ideo, quatenus tale, non potest dare actui speciem positiuam.

9. Dices, Conuersio ad obiectum indebitum, non est moraliter bona, nec indifferens: Ergo est moraliter mala. Et confirmatur ex Ieremia loco citato, vbi dicit auersionem & conuersionem esse duo mala. Respondeo. Conuersio ad indebitum obiectū est quidem mala, non tamen est ipsa malitia. Est autē mala propter priuationem donestatis, vt postea explicabitur. Quando autem Ieremias dicit, populum fecisse duo mala, non loquitur de auersione & conuersione quæ sunt in vno peccato; sed de duobus peccatis Iudæorum. Alterum est, quod legem & cultum veri Dei neglexerint: alterum, quod idololatriæ, seu cultores falsorum deorum effecti sint.

10. Secunda Conclusio. Actualis malitia peccati non est relatio rationis, nec omnino potest esse relatio. Est contra tertiam opinionem. Et ratio est, quia bonitas non est relatio: Ergo nec malitia. Sequela patet ex natura correlatiuorum. Antecedens probatur, quia, vt suprà dixi ex Scoto & D. Thoma, bonitas actus consistit in plenitudine & integritate perfectionis. Dices,

actus

actus ideo malus eſt, quia eſt contra legem Dei: Ergo malitia eſt contrarietas ſeu repugnantia cum lege: Ergo eſt relatio rationis. Reſpondeo, Antecedens ſic debet intelligi. Actus ideo malus eſt, quia caret honeſtate & rectitudine, quæ à lege præſcripta eſt: ſicut à contrario ideo bonus eſt, quia habet honeſtatem & rectitudinem, quæ à lege præſcripta eſt. Et hoc ſenſu ſuprà dixi, actum dupliciter dici bonum. 1. intrinſecè, quia verſatur circa obiectum honeſtum, cum honeſto fine & circunſtantiis. 2. extrinſecè, quia conformis eſt ſuæ regulæ: Non quòd bonitas ipſius conſiſtat in hac conformitate, ſed quia ex hac conformitate cognoſcitur eſſe bonus. Idem ſeruata proportione de actu malo intellige. Nam intrinſecè malus eſt ex obiecto, fine, & circunſtantiis. Extrinſecè autem cognoſcitur eſſe talis, quia non eſt conformis ſuæ regulæ.

11. Tertia Concluſio. Actualis malitia peccati nihil aliud eſt, quàm defectus, priuatio, ſeu carentia perfectionis & rectitudinis, quam homo debet ſeruare in operando ex præſcripto legis, vt ex dictis patet. Hoc ſenſu dixit Dionyſ. c.4. de diuinis nominibus q.4. circa finem; *Relinquitur ergo, malum priuationem boni eſſe.* Et paulò pòſt. *Eſt igitur malum priuatio, defectus, imbecillitas, aptæ compoſitionis vacuitas* Et D. Auguſtinus in Enchiridio c. 11. *Quid aliud eſt malum, quā priuatio boni?* Eodem ſenſu, tum Auguſtinus, tum alij Patres paſſim docent contra Manichæos, malum culpæ non eſſe aliquam naturam, ſed eſſe nihil. Et ſic Auguſtin. exponit illud Ioan. 5. 3. *ſine ipſo factum eſt nihil*, id eſt, peccatum. Hinc etiam in Scriptura vocatur vanitas & mendacium, quia ſcilicet non eſt aliquid tale, ſed nihil, ſeu priuatio, vt Pſal. 43. *Quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?* Et ratio ſumitur ex dictis, quia malitia opponitur bonitati. Hæc autem conſiſtit in integritate &

plenitū

plenitudine perfectionis, quam actus in se habere debet: Ergo illa consistit in defectu, & carentia debitæ perfectionis. Quò spectat illud Dionys. *Bonum est ex integra causa, malum ex quolibet defectu.*

21. Pro maiori explicatione notandum est, multas priuationes spectari hîc posse. 1. quia actus malus in se priuatus est honestate sibi debita. Et de hac priuatione hîc agimus. 2. quia formaliter priuat hominem actu contrariæ virtutis. Non enim potest cum illo consistere. 3. effectiuè priuat illum habitu contrariæ virtutis. Quod maximè verum est de habitibus acquisitis. 4. demeritoriè priuat illum gratia, & aliis bonis supernaturalibus. Hæ tres posteriores priuationes sunt in voluntate aut intellectu: prima in ipso actu. Supersunt aliquot obiectiones diluendæ.

13. Dices 1. Arist in c. de Qualitate, & in cap. de Oppositis docet, bonum & malum esse contraria: sed contraria debent esse positiua, non autem priuatiua. Ergo malum est aliquid positiuum, non priuatiuum. Resp. Aristoteles non loquitur de malo formaliter, sed materialiter, nempe de actu malo, qui est contrarius bono. Nam si formaliter loquamur de ipsa bonitate & malitia, non contrariè, sed priuatiuè opponuntur. Vide Valentiam disp. 2. q. 13. p. 3. ad 1. & Suarez in Metaph. disp. 11. sect. 1. n. 37.

14. Dices 2. Si malitia peccati nihil aliud est, quàm priuatio, sequitur, peccatum commissionis & omissionis contra eandem virtutem non distingui, v. gr. Odium Dei non distingui ab omissione amoris Dei. Similiter hæresim non distingui ab omissione actus credēdi. Hoc autem absurdum est Ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela patet, quia vtrobique est priuatio eiusdem bonitatis. Nam in odio Dei, non est alia priuatio, quàm bonitatis, quæ est in charitate Dei. Eadem priuatio est

in omiſſione charitatis Dei. Reſpondeo: Iſtæ priuationes differunt duobus modis. 1. quia tollunt diuerſam perfectionem. Nam priuatio, quæ eſt in peccato omiſſionis, tollit totam ſubſtantiam actus, & bonitatem illius obiectiuam: At priuatio, quæ eſt in peccato commiſſionis, formaliter ac præcisè tollit ſolam bonitatem actualem, ſeu integritatem, ſine qua non licet operari circa tale obiectum: non autem ſubſtantiam actus aut bonitatem obiectiuam. 2. differunt ex parte ſubiecti: Nam priuatio, quæ eſt in peccato omiſſionis, immediatè exiſtit in potentia, per quam homo debuiſſet operari ex præcepto affirmatiuo: Ac priuatio, quæ eſt in peccato commiſſionis, non eſt immediatè in potentia, ſed in actione, quæ caret debita honeſtate.

15. Dices 5. Saltem ſequitur, contra eandem virtutem non poſſe eſſe diuerſa peccata commiſſionis, eſſentialiter diſtincta in ratione malitiæ, quia non poſſunt eſſe diuerſæ priuationes vnius virtutis in duobus peccatis commiſſionis: Conſequens autem eſt falſum, quia contra virtutem temperantiæ ſunt duo peccata eſſentialiter diſtincta, alterum per exceſſum, alterum per defectum: Item contra virtutem liberalitatis, alterum auaritiæ, alterum prodigalitatis: Et contra virtutem iuſtitiæ ſunt multa pecca a ſpecie diſtincta, vt furtum, homicidium, detractio. Reſp. 1. Quando virtus conſiſtit in medio, tunc bonitas illius habet duas perfectiones ratione diſtinctas: Vna eſt, peruenire ad iantam quantitatem: altera non excedere vlterius. Igitur duæ poſſunt eſſe priuationes, talis bonitatis: Vna, quatenus in bonitate deberet eſſe perfectio tantæ quantitatis; altera, quatenus in eadem bonitate non deberet eſſe exceſſus. Hinc etiam duo actus voluntatis concurrunt ad conſtituendum medium virtutis. Alter eſt neceſſarius ex præcepto affirmatiuo, v. g.

v.g *Volo sumere tantũ cibi*; *Volo erogare pecunias opportuno tempore.* Alter ex præcepto negatiuo, v. g. *Non volo sumere superfluum cibum*; *Non volo pecunias erogare sine rationabili causa.* Hæc autem duo præcepta, & hæ duæ bonitates, quamuis pertineant ad vnã virtutẽ, tamen diuersæ sunt, & diriguntur ad constituendum medium quod postulat virtus. Et ideo fieri potest vt contra eandem virtutem liberalitatis sint duo peccata, vnum auaritiæ, contra præceptũ affirmatiuũ: alterũ prodigalitatis, contra negatiuũ. Resp. 2. In peccatis contra iustitiã res est facilior. Sicut enim differũt bona vitæ, fortunæ & famæ, ita differũt homicidium, furtum & detractio.

16. Hinc facilè soluitur similis obiectio, quæ fieri potest hoc modo: vbi est vna tantùm forma, ibi vna tantùm potest esse priuatio: sed in vna virtute est vna tantùm bonitas: Ergo vna tantùm potest esse priuatio, ac proinde vna malitia, seu peccatum. Resp. Vbi est vna tantum forma physica, ibi potest esse vna tantum priuatio physica. Et similiter, vbi est vna tantum forma moralis, ibi vna tantum priuatio moralis. At in proposito sunt duæ formæ morales. Nam tametsi bonitas sit vnius tantum virtutis, tamen substat duplici debito morali. Vnũ debitum est, quo teneor dare, cum oportet, alterum, quo teneor non dare plus, quàm oportet. Ergo vna bonitas sub diuerso debito morali, ac proinde potest esse diuersa priuatio moralis.

QVÆSTIO II.

Vnde sumatur malitia actus voluntatis?

1. PRimo certũ est, duo esse in actu malo, nẽpe actũ & malitiam, quæ in priuatione consistit, vt iam dixi. Secundò, speciem actus sumendam esse ex obiecto. Hoc enim commune est omnibus actibus intellectus & volũtatis, vt suam speciem & essentiã desumant

ex

ex obiecto formali, vt ſupra explicatum eſt. Nunc quæritur, vnde malitia, ſeu priuatio bonitatis ſumat ſuam ſpeciem & differentiam? An ex præcepto, cui contraria eſt? Nam lex ſeu præceptũ eſt regula noſtrorum actuum. An potiùs ex virtute, cui opponitur, vt vult Scotus? An denique ex obiecto, vt D. Thom. affirmat?

2. Prima Concluſio. Malitia peccati actualis non ſumit ſuam ſpeciem & diſtinctionem à præcepto, cui peccatum aduerſatur. Ratio eſt, quia diſtinctio præceptorum videtur eſſe poſterior. Nam ideo præcepta diſtincta ſunt, quia præcipiunt diſtinctos actus bonos, & prohibent diſtinctos actus malos.

3. Secunda Concluſio. Malitia proximè ſumit ſuam ſpeciem ex honeſtate virtutis, cui opponitur; remotè ex obiecto circa quod verſatur. Prior pars patet, quia malitia nihil aliud eſt, quàm priuatio honeſtatis, ſeu rectitudinis, quæ debet eſſe in actu. Hæc autem priuatio ſumit ſpeciem ab honeſtate, cuius priuatio eſt, & cui priuatiuè opponitur. Poſterior probatur, quia honeſtas virtutis proximè ſumitur ex obiecto: ſed malitia ſumit ſuam ſpeciem ab honeſtate virtutis, vt dictum eſt: Ergo conſequenter etiam ab obiecto.

4. Tertia Cõcluſio. Malitia non ſolum dependet ex obiecto, ſed etiam ex fine & circunſtantiis. Sunt autem duplices circunſtantiæ. Aliȩ augent malitiam intra eandem ſpeciem: aliæ addunt malitiam ſpecie diſtinctam. Vide quæ ſupra dicta ſunt de bonitate in ſimili caſu.

QVÆSTIO. III.

An idem actus interior poßit ſimul eſſe bonus, & malus.

1. CErtum eſt apud Theologos, actum interiorem non poſſe ſimul eſſe bonum & malum ſimplici

pliciter,& omni modo. Ita D.Thom. & alij iuxta illud Dionysij; *Bonum est ex integra causa; malum ex quolibet defectu.* Et ratio est, quia si est bonus simpliciter, iam est bonus ex obiecto, fine & circumstantiis: Ergo ex nulla parte potest esse malus. Dubium est, an possit esse bonus ex vna parte, & simul malus ex alia parte?

1. Prima opinio est, eundem actum voluntatis posse simul esse bonum ex obiecto, & malum ex fine, vel aliqua circumstantia, ac proinde in eodem actu posse simul coniungi bonitatem & malitiam; sicut in aqua tepida simul coniunguntur calor & frigus, aut in corpore humano pulchritudo, & deformitas, respectu diuersorum membrorum. Ita Caietanus tomo 1. opusc. tract. 31. Et probatur. *Primò*, quia malitia consistit in priuatione bonitatis debitæ, vt dictum est. Potest autem fieri, vt vni actui interiori debita sit duplex bonitas, vna temperantiæ, altera religionis, vt contingit in homine Religioso, qui non solùm ex virtute temperantiæ, sed etiam ex voto tenetur temperatè viuere Ergo talis actus potest priuari vna bonitate, & retinere alteram, quia vna cum altera non est necessariò connexa. *Secundò*, potest aliquis velle malum obiectum propter bonum, finem, vt velle furari propter eleemosynam: sed illa volitio est mala ex obiectio, vt per se constat, & tamen est bona ex fine, quia habet aliquam speciem ex fine, & non potest habere speciem malitiæ, cùm finis sit bonus: Ergo habet ab illo speciem bonitatis. Et confirmatur exemplo; quia Exod. 1. obstetrices mentitæ sunt in gratiam Iudæorum, & tamen à Deo mercedem receperunt, quia illud mendacium in bonum finem referebatur. *Tertiò*, quia sæpè actus ex obiecto bonus ordinatur ad malum finem vt ieiunium ad inanem gloriam. Ergo talis actus est simul bonus & malus. Nam ex obiecto proximo habet speciem essentialem, quæ non

potest esse nisi species virtutis, cùm oriatur ex obiecto bono. Et cõfirmatur, quia talis actus generat habitum virtutis. Nam si aliquis sæpe vellet ieiunare ex inani gloria, & postea mutaret malam intentionem, adhuc maneret facilis & promptus ad actum temperantiæ. Deinde, aliàs sequeretur, voluntatem moriendi pro Christo nullius esse bonitatis aut meriti, si ad illam leuis quædam intentio vanæ gloriæ accederet, quod asserere durum est. *Quartò*, Potest quis in certo aliquo actu adhibere omnes circumstantias vnius virtutis, & omittere circumstantias alterius. v. g. potest reddere alteri quod suum est, seruatis omnibus circumstantiis iustitiæ, & neglectis circumstantiis misericordiæ, vt si homini furioso reddat suum gladium.

3. Altera opinio est contraria, nempe eundem actum voluntatis non posse simul esse bonum & malum, ac proinde si infectus sit aliqua malitia morali, non posse simul retinere aliquam bonitatem moralem. Ita Bonauentura, Gregor. Almaynus, & Vega lib. 11. in Conc. Trid. c. 15. Et probatur *primò*, quia actus non sumit bonitatem ab obiecto, nisi quatenus obiectum proponitur sub ratione honesti: at non potest proponi sub ratione honesti: nisi sit affectum omnibus debitis circumstantiis: Ergo actus non sumit ab illo bonitatem, nisi omnes circumstantiæ sint bonæ: Ergo nunquam fieri potest, vt actus sit bonus ex obiecto, & malus ex circunstantiis. *Secundò*, quia alioqui is, qui vellet dare eleemosynã ob vanã gloriam, haberet aliquam bonitatem ratione obiecti, & aliquã malitiam ratione circumstantiæ. At hoc falsum est, vt patet ex illo Matth. 6. 1. *Attendite ne iustitiã vestram faciatis corã hominibus, vt videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cælis est*, *Tertiò*, quia si idẽ actus possit esse bonus & malus, iam simul esset meritorius ra-

tione

tione bonitatis, & demeritorius ratione malitiæ. At hoc absurdum est. Respondet Caietanus, non sequi, quia licet idem actus possit esse bonus substantialiter, & malus venialiter, non tamen potest simul esse meritorius & malus venialiter. Quamuis enim malitia venialis non pugnet cum bonitate substantiali in eodem actu, pugnat tamen cum merito, quia nullus peccando venialiter, potest mereri apud Deum. Addit, peccatum veniale tollere meritum ab actu, quem afficit, non tamen à persona, quia multi sancti viri peccant venialiter, & tamen merentur vitam æternam.

4. Nota, duas quæstiones hîc distinguendas esse. Vna est, an actus ex obiecto malus, possit esse bonus ex fine? vel contrà, an actus ex obiecto bonus, possit esse malus ex fine? Altera, an actus ex obiecto malus, possit esse bonus ex circunstantiis? vel, an ex obiecto bonus, possit esse malus ex circunstantiis? Prior quæstio intelligitur potissimum de electione medij & intentione finis, vt sensus sit, An electio mali medii ex intentione boni finis, vel contra, An electio boni medii ex intentione mali finis, simul sit bona & mala.

5. Prima Conclus. Electio mali medii, tametsi videatur fieri ex intentione boni finis (vt si eligas furtum ex intentione dandi eleemosynam) non accipit vllam bonitatem a tali fine. Ita D. Thomas in 2. dist. 38. a. 5. Et colligitur ex illo Eccl. 34. 21 *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Et Prou. 21. 27. *Hostiæ impiorum abominabiles, quia offeruntur ex scelere.* Et Ro. 3. 8. *Non sunt facienda mala, vt veniant bona.* Et ex Aug. in Enchiridio, cap. 22. cum ait: *Nec ideo vllum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo. Possumus enim & furando aliquando alicui prodesse, si pauper, cui palam datur, sentit commodum, & diues, cui clam tollitur, non sentit incommodum, nec ideo*

tale furtum quisquã dixerit non esse peccatum. Et in libro contra mendacium cap. 7. *Interest quidem plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. sed ea, quæ constat esse peccata nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono, fine, nulla velut bona intentione, facienda sunt.* Et ibidem. *Si propterea ista sunt mendacia, quia hoc animo fiunt, vt occulti hæretici detegantur, poterunt isto modo si eodem animo fiant, casta esse adulteria.* Et infrà. *Quis est, qui dicat: vt habeamus quod demus pauperibus, faciamus furta diuitibus, aut testimonia falsa vendamus?* Et plura ibid. in eandem sententiam.

6. Dices, Hæc testimonia solùm probant electionem mediorum, quæ ex obiecto mala est, manere malam, etiamsi fiat ex intentione boni finis, sed non probant quod probandum est; Ita manere malam ex obiecto vt non simul sit aliquo modo bona ex fine. Respon. Hoc quidem directè non probant, sed tamen satis insinuant. Nihilominus hac ratione probari id potest. Quandocumque intentio finis honesta est, tunc etiam electio mediorum honesta est; Ergo mala electio nunquam consistit cum bona intentione, ac proinde non potest aliquam bonitatem ab ea sumere. Antecedens patet, quia intentio finis est causa electionis mediorũ. Impellit enim voluntatem ad eligenda media, quibus finis obtineri possit. At honesta finis intentio non potest impellere ad agendum contra honestatem: Ergo non potest impellere ad malam electionem. Et confirmatur. 1. quia virtus non est virtuti contraria: sed si bona intentio esset causa malæ electionis, iam esset contraria bonæ electioni, eo ipso, quod impelleret ad malam electionem. 2. quia vt veris principiis non potest inferri falsa conclusio: Ergo similiter è bona intentione non potest sequi mala electio.

7. Dices 2. Quandò quis eligit furtum ex intentione dandi eleemosynam; aut quando eligit mendacium

ex

ex intentione conuertendi hæreticos, tunc electio mala est, & tamen intentio bona: Ergo mala electio potest aliquando consistere cum bona intentione. Respondeo. In tali casu, non est bona seu honesta intentio, licèt sit intentio boni seu honesti finis. Nam bona intentio non potest esse causa malæ electionis, vt probatum est, licèt intentio boni finis possit esse causa malæ electionis, vt bene obiicitur. An ergo intentio boni finis potest esse mala? Omnino potest esse mala, non quidem ab ipso fine præcisè sumpto (suppono enim finem esse bonũ, sed ex respectu finis ad mala media.) Nam licet finis ex se bonus sit, tamen quia intenditur cum ordine seu respectu ad indebita media, intentió illius bona esse non potest. Vide Vasquez disp. 68. c. 1.

8. Dices 3. Potest fieri, vt quis intendat honestum finem sine respectu ad mala media: & postea iam eligat malum medium: Ergo tunc saltem erit bona intentio, & mala electio. Respondeo. Erit quidem bona intentio, sed non erit causa malæ electionis, ac proinde non poterit vitiari à mala electione. Quæ ergo erit causa malæ electionis? Noua intentio eiusdem finis, distincta à priori. Vbi nota, hunc processum solere seruari in tali casu. 1. Intendit aliquis finem per se bonum & honestum, nihil cogitans de hoc aut illo medio in particulari: sed tamen ita affectus, vt omnino cupiat illum consequi per licita & honesta media. 2. Cùm iam incipit consultare de mediis in particulari, occurrunt illi varia media. 4. Inter illa, vnum quidem aut alterum honestum est, sed quod videatur fore laboriosum ac difficile in executione, cætera omnia illicita, sed tamen in executione faciliora sunt. 4. Igitur; cum non cupiat subire tantam difficultatem, & tamen velit obtinere finem, mutata priori voluntate, incipit eundem finem velle obtinere per medium illicitum, quando alter sine

magno labore obtineri non potest. In hoc processu, vt patet, duplex est intentio boni finis, vna bona, altera mala: & hæc est causa malæ electionis, non illa.

9. Dices 4. Si quis intendat bonum finem, & eligat malum medium, ignorans esse malum, vt solet euenire illis, qui habent zelum, sed non secundum scientiam, quid tunc de electione & intentione sentiendum sit? Resp. 1. si inuincibiliter ignorat medium esse malum, & præcisè legit illud ex motiuo honesti finis, tunc & intentio finis, & electio medij bona est. Intentio quidé ex immediato suo obiecto, circa quod versatur, nempe ex honesto fine, qui intenditur: electio verò, non ex proprio obiecto (quod reuera malum est, sed tamen inuincibiliter ignoratur eius malitia) sed ex eodem fine, propter quem suscipitur. Respondeo 2. Si vincibiliter ignorat medium esse malum, tunc electio nullo modo est bona. Non quidem ex proprio obiecto quia supponimus ilud malum ac illicitum esse. Nec etiam ex intentione honesti finis, quia vt electio recipiat bonitatem à fine, non sufficit finem esse honestum, sed necesse quoque est, habitudinem medij ad finem esse honestam, quod hîc non fit. Nam eo ipso, quòd electio procedit ex ignorantia vincibili seu culpabili, censetur esse imprudens, & temeraria. Quæres, quid in tali casu de intentione finis dicendum sit? Resp. Si est causa malæ electionis, mala est, secus, si non est causa.

10 Secunda Concl. Electio boni medij, vel generatim actus habens obiectum bonum, si procedat ex intentione mali finis, vt si quis velit dare eleemosynam ex intentione vanæ gloriæ, nullá recipiet bonitaté ab obiecto bono, ac proinde non est simul bonus ex obiecto, & malus ex fine. Ita D. Tho. q. 19. art. 7. ad 1. Ratio est, quia actus qui procedit ex mala intentione, non potest versari circa suum obiectũ sub ratione boni honesti. Ergo

go ab illo non poteſt ſumere ſpeciem honeſtatis. Antecedés patet, quia alioqui idé actus haberet duo motiua repugnantia, népe malú finé, & honeſtaté obiecti, quod eſt moraliter impoſſibile. Dices, Hoc non videtur impoſſibile, quia experimur nos poſſe aliquid velle, & quia per ſe bonum eſt, & ſimul propter laudé humaná, ſicut poſſumus velle orare, & propter cultum Dei, & propter lucrú téporale. Reſpondeo. Hoc non poteſt fieri vno actu, quando motiua ſunt repugnantia, poteſt tamen fieri diuerſis actibus, vt ſi quis velit dare eleemoſynam propter honeſtatem obiecti, ſeu ex motiuo virtutis, & poſtea ſubrepat appetitus inanis gloriæ circa eádem eleemoſyná. In tali caſu, poſterior actus, qui malus eſt, non tollit bonitaté prioris actus. Vide D. Th. loco citat.

11. Dices, Ergo poteſt fieri, vt quis ſimul benè & malè operetur. Reſ. Hoc poteſt fieri diuerſis actibus, præſertim ſi vnus non ſit plenè deliberatus, vel certè nó ſit peccatú mortale, ſed tantùm veniale. Dices. Ergo ſimul merebitur & demerebitur. Reſp. Hoc etiam fieri poteſt per diuerſos actus, ſi alter ſit tantùm peccatum veniale.

12. Tertia Cóncluſio. Actus ex obiecto malus, ſicut nullam recipit bonitaté à fine bono (vt in prima concluſione probaui) ſic etiam nullá recipit ab aliis circúſtantiis, tametſi bonæ videantur. Ratio eſt, quia duplices sút circúſtantiæ, vt ſuprà dixi. Quædam conferunt bonitaté in eadé ſpecie, quædam in noua ſpecie. Priores nó conferunt bonitatem, niſi ſuppoſita aliqua bonitate, vt per ſe patet. Hîc autem nulla ſupponitur bonitas. Poſteriores verò non conferunt bonitatem, niſi ſint aliquo modo intentæ per modum finis ſeu motiui: ſed finis bonus non confert bonitatem malæ electioni: Ergo nec circumſtantiæ bonæ, quæ habent ſe per modum finis.

13. Quarta Concluſio. Actus ex obiecto bono non poteſt habere malitiam ex defectu alicuius circum-

ſtantiæ vel conditionis, quæ neceſſaria ſit ad obiectum virtutis conſtituendum. Non loquor de circumſtantiis, quæ meræ circumſtantiæ ſunt, ſed quæ requiruntur ad obiectum virtutis conſtituendum. Nam ſi vel vna ex his circumſtantiis auferatur, iam obiectum deſinit eſſe obiectum virtutis. Et tunc actus non poteſt eſſe bonus ex obiecto. Si autem eſt bonus ex obiecto, iam non poteſt deeſſe aliqua circunſtantia, quæ neceſſaria ſit ad obiectum virtutis conſtituendum.

14. Quæres, an fieri poſſit, vt actus bonus ex obiecto, & habens omnes circunſtantias requiſitas ad conſtituendum obiectum in vna aliqua virtute, poſſit carere aliqua circunſtantia ad aliam virtutem pertinente? vel quod idem eſt, an poſſit habere bonitatem vnius virtutis, & malitiam oppoſitam alteri virtuti? Affirmant Auctores primæ opinionis. Et videtur eſſe probabile. 1. propter primum & quartum argumentum ibi factum. 2. quia alioqui religioſus, qui comederet contra votum, ſemper contraheret duas malitias, vnam contra temperantiam, alteram contra religionem, quod tamen falſum eſt, quia poſſet tam parum comedere, vt non violaret temperantiam, ſed ſolum votum. 3. quia ſi frequenter parum comederet, acquireret virtutem temperantiæ, licet peccaret contra votum, ſeu virtutem religionis.

15. Nihilominus contrarium eſt probabilius. 1. propter ea, quæ in concluſionibus allata ſunt. 2. quia aliud eſt, exercere actum virtutis temperantiæ, aliud non violare temperantiam. Religioſus, qui comedendo peccat contra votum, licet non ſemper violet temperantiam (quia poteſt parum comedere) non tamen exercet actum virtutis temperantiæ. Vnde etiamſi frequenter parum comederet, non acquireret habitum virtutis temperantiæ, ſed habitum vitij contra votum. Ratio eſt: quia vt actus virtutis temperantiæ exerceatur, non ſatis eſt velle parum

rum comedere,(hoc enim poteſt aliquis velle, ſanitatis cauſa, qui alioqui intemperans ſit) ſed neceſſe eſt, vt prudenter id velit. Nam prudentia in omni actu virtutis neceſſaria eſt. At non prudenter poteſt id velle, qui ſciens & volens comedit contra votum, etiamſi parum comedat. Idem dicendum eſt de eo, qui gladium reddit homini furioſo. Nam reddendo gladium non peccat contra iuſtitiam, ſed tamen exercet actum iniuſtitiæ. Non enim prudenter reddit alteri, quod ſuum eſt.

16. Hinc ſoluitur primum & quartum argumentum primæ opinionis. Ad reliqua ſic reſpondeo. Ad 2. Actus ex obiecto malus, qui fit ex intentione boni finis, habet aliquam ſpeciem poſitiuam à fine Et quidem ſi finis eſt motiuum proximum, habet ab eo ſpeciem eſſentialem: ſi remotum, accidentalem. Porro illa ſpecies non eſt malitiæ, cum finis ſit bonus: nec bonitatis ſeu virtutis, vt in prima concluſione probatum eſt, ſed eſt ſpecies indifferens. Quod additur de obſtetricibus, illæ acceperunt mercedem temporalem à Deo, non propter mẽdacium, ſed propter beneficium infantibus Iudæorum præſtitum. Ad 3. aliud eſt, actus habens obiectum bonum, aliud, actus ex obiecto bonus. Nam actus habens obiectum bonum, ſi fiat ex intentione mali finis, nullam recipit bonitatem ab obiecto bono, vt in ſecunda concluſione probatum eſt. At actus ex obiecto bonus non poteſt fieri ex intentione mali finis (alioqui bonus non eſſet) ſed poteſt per ſubſequentem actum referri ad malum finem, vt vt v.g. ad inanem gloriam. At tunc non datur vnus actus, qui ſimul bonus & malus ſit, ſed dantur duo actus, quorum prior bonus, poſterior malus eſt. Vide, quæ in 2. concluſione dicta ſunt.

17. Ad priorem confirmationem dico, eum qui ſæpe vult ieiunare ex inani gloria; fieri quidem promptum ad externum actum temperantiæ ex motiuo ſuperbiæ

non tamen ex motiuo virtutis temperantiæ, ac proinde nec ad internum actum virtutis, sed vitij. Ad alteram, negatur consequentia. Nam voluntas moriendi pro Christo, quæ in se bona est, non vitiatur per superuenientem appetitum inanis gloriæ. Sunt enim duo actus hîc spectandi. Alter, voluntas moriendi pro Christo, qui bonus est: Alter, appetitus inanis gloriæ, qui malus est. Quod si ipsa voluntas moriendi pro Christo, fieret ex solo motiuo inanis gloriæ, tunc quidem esset vnus, non tamen bonus, sed malus, vt in 2. conclusione ostensum est.

QVÆSTIO IV.

An saltem successiuè idem actus interior possit esse bonus & malus?

1. ALiqui generatim affirmant. Ratio est, quia actus voluntatis, quamuis secundùm substantiam suam sit totus simul, potest tamen nostro tempori successiuo coëxistere, & perseuerare: Ergo potest diuerso tempore, cui coëxistit, recipere in se diuersa accidentia: sed bonitas & malitia sunt accidentia actus interioris: Ergo idem actus interior, secundùm substantiam perseuerans, potest nunc esse bonus, nunc malus.

2. Alij generatim negant, eundem actum interiorem, qui semel bonus est, posse fieri malum, aut qui semel malus est, posse fieri bonum. Ratio ipsorum est contraria, quia bonitas & malitia pertinent ad substantiam actus interioris: Ergo non possunt mutari, nisi mutetur substantia actus.

3. Alij denique distinguunt asserentes, actum voluntatis, vel esse bonum ex obiecto, vel malum, vel indifferentem. Si ex obiecto bonus est, non posse fieri malũ: si indifferens est, posse fieri bonum aut malum. Vide Vasq. disp. 56. cap. 1. & 2. vbi refert has tres opiniones, &

& primam amplectitur. Nos iuxta nostra fundamenta, tertiam explicabimus.

4. Prima Conclusio. Actus interior, qui semel ex obiecto bonus est, non potest postea fieri malus. Ratio est, quia bonitas ex obiecto desumpta, est essentitalis differentia actus interioris, vt c. præcedenti probatum est: Ergo actus interior, qui ex obiecto bonus est, necessariò & essentialiter bonus est: quod autem essentialiter est tale, semper est tale. Dices, Si quis feria quinta prope mediam noctem velit temperatè & honestè vesci carnibus, & post mediam noctem in eodem actu perseueret, iam idem numero actus, qui antea bonus erat, postea fit malus. Respondeo cum distinctione. Nam ille homo vel aduertit mutationem esse factam, & iam non licere, quod antea licebat, vel non aduertit. Si aduertit, & nihilominus perseuerat in actu exteriori, necessariò mutat interiorem, si prior actus erat honestus. Si non aduerit, iterum distinguendum est. Nam si nō aduertit inculpabiliter, potest in eadem voluntate perseuerare sine peccato, quia ignorātia inuincibilis excusat illum à culpa. Si autem culpabiliter non aduertit, necesse est mutari interiorē actum, si antea erat honestus, vt paulò antè in simili dictū est.

5. Secunda Concl. Actus interior, qui semel ex obiecto malus est, non potest postea fieri bonus, nisi fortè obiectum desinat esse malum. Ratio prioris partis est, non quòd malitia sit differentia essentialis, sicut est bonitas. (Hoc enim falsū est in nostra sententia) sed quia libera volitio obiecti mali non potest non esse mala, quandiu obiectum manet malum. Ratio posterioris est, quia obiectum quod prius erat malum ex eo præcisè, quia prohibitum, potest postea, cessante prohibitione, non esse malum, sed indifferens: ergo similiter actus, qui prius erat malus, durāte prohibitione, potest postea

postea, ablata prohibitione, fieri indifferens, ac deinde potest ab operante referri in bonum finem, & sic erit bonus. An autem futurus sit bonus intrinsecè, an tantum extrinsecè, attingam paulò pòst §. 9.

6. Tertia Conclusio. Actus interior, qui ex obiecto indifferens est, potest successiuè esse bonus & malus ex fine extrinseco. Ratio est, quia actus voluntatis, quo volo sanitatem, tanquam bonum quoddam naturale, est indifferens ex obiecto: At hic actus potest perseuerare per aliquod tempus: Ergo si in priori parte illius temporis feratur ad malum finem, erit malus, si postea in bonum finem, erit bonus. Simile est de actu, quo quis vult studere, comedere, ambulare. Nam hæc obiecta, ex se nec turpia, nec honesta sunt, sed indifferentia. Possunt ergo appeti, vel ob turpem, vel ob honestum finem, ac proinde actus voluntatis, quo appetuntur, erit indifferens ex obiecto, sed turpis aut honestus ratione finis.

7. Dices 1. Si actus ex obiecto indifferens, potest fieri malus ex fine extrinseco: ergo etiam actus ex obiecto bonus potest fieri malus ex fine extrinseco, cuiusmodi est hic actus, *Volo dare eleemosynam propter honestatem misericordiæ, & propter inanem gloriam*. Respondeo. Non sequitur, quia hîc sunt duo motiua repugnantia, quæ non possunt conuenire in eundem actum, vt suprà dixi.

8. Dices 2. Idem habitus non potest successiuè esse bonus & malus: Ergo nec idem actus. Respondeo. Nec hoc sequitur, quia habitus propriè non recipit bonitatem aut malitiam ex fine extrinseco, sed ideò solùm dicitur bonus aut malus, quia inclinat ad bonum vel malum actũ. Non potest autem idem numero habitus, nunc ad bonum, nunc ad malum actum inclinare, quia hoc est contra naturam ipsius. Habitus enim iustitiæ non potest inclinare ad furtum, homicidium,

adulte

adulterium, sed solùm ad actus honestos, quibus redditur vnicuique quod suum est.

9. Quæres, Quando actus ex obiecto indifferens, fit bonus aut malus ex eo, quia refertur in bonum vel malum finem, an tunc fiat talis intrinsecè, seu per bonitatem aut malitiam inhærentem, an solùm per intrinsecam denominationem? Aliqui putant fieri talem per extrinsecam denominationem ab alio actu voluntatis reflexo, quo refertur in bonum vel malum finem. Alij rectiùs, per inhærentem bonitatem aut malitiam, quos præcedenti cap. quæst. secuti sumus.

QVÆSTIO V.

An possit dari actus indifferens in sua specie?

1. DVpliciter potest intelligi, actum voluntatis esse indifferentem. Primò, in sua specie, seu quoad idem est, ex obiecto. Secundò in indiuiduo, seu ex circunstantiis. De priori sensu hîc agimus, de posteriori in sequenti quæstione. Est ergo nunc quæstio, an possit dari aliquis actus voluntatis, qui ex obiecto suo, & cõsequẽter in sua specie, neque sit bonus moraliter, neque malus, sed indifferens? Scot. negat. Alij rectius affirmãt.

2. Prima Conclusio. Dantur aliqui actus interiores, qui ex obiecto & specie sua sunt boni moraliter, & aliqui, qui sunt mali moraliter. Prior pars patet in actibus virtutum, qui essentialiter honesti ac boni sunt. Posterior in iis actibus, qui versantur circa obiecta per se turpia, & ex natura sua prohibita, vt circa furtum, homicidium, adulterium. Illi enim necessariò, non tamen essentialiter, mali sunt. Nam malitia non est de essentia actus, sicut bonitas, vt ex dictis constat.

3. Secunda Conclusio. Dantur etiam aliqui actus voluntatis, qui ex obiecto & specie sua neque sunt boni moraliter, neque mali, sed indifferentes. Ratio est, quia

sunt quædam obiecta actuum interiorum, quæ ex se neque honesta, neque turpia sunt, sed indifferentia: Ergo etiam actus, qui circa illa obiecta versantur, & ab iis speciem positiuam sumunt, erunt indifferentes. Antecedens patet, quia ire ad agrum, neque per se bonum, neque per se malum est, sed indifferens. Cuius signum est, quia interdum bene, interdum malè fit.

3. Quæres, Quomodo intelligenda sit illa indifferentia, an per solam negationem vtriusque extremi, bonitatis scilicet & malitiæ, an per veram speciem positiuam? Respondeo 1. Actus indifferens habet vtrumque, & speciem positiuam, & negationem bonitatis, ac malitiæ. Nam speciem positiuam habet ab obiecto, sicut omnes alij actus interiores: Negationem verò bonitatis & malitiæ habet ab eodem obiecto, quatenus obiectum ex se neque honestum, neque turpe est, sed indifferens. Resp. 2. Denominatio indifferentiæ, de qua quærebatur, propriè non sumitur à specie positiua, sed à negatione bonitaris & malitiæ. Ratio est, quia fieri potest, vt huiusmodi actus indifferens, ex obiecto, seruata specie positiua, qnam non potest amittere, fiat bonus aut malus ex fine extrinseco: Et tunc non amplius vocatur indifferens simpliciter, sed bonus aut malus, tametsi secundùm quid vocari possit indifferens, nempe ex parte obiecti.

4. Dices 2. Omnis actus voluntatis sumit speciem positiuam ab obiecto formali, non à materiali, vt supra probatum est: sed formale obiectum voluntatis est bonum, sub ratione boni: Ergo omnis actus voluntatis sumit suam speciem à bono sub ratione boni: Ergo omnis actus voluntatis ex sua specie & obiecto est bonus: Ergo nullus indifferens. Resp. 1. Si hoc argumentum valeret, sequeretur nullum actum voluntatis esse malũ. 2. Omnis quidem actus voluntatis versatur

circa

circa bonum sub ratione boni, sed non omnis versatur circa bonum honestum, sub ratione honesti. Nam præter bonum honestum datur etiam bonum vtile, delectabile, & conueniens naturæ, quæ ex se indifferentia sunt, licet aliquando coniuncta cum turpitudine.

9. Dices 2. Vel obiectum congruit actui secundùm rectam rationem, vel non congruit: si congruit, erit actus bonus ex obiecto: si non congruit, erit malus: Ergo nullus datur indifferens ex obiecto, quia non datur medium inter congruere & nõ congruere, cùm opponantur contradictoriè. Resp. Non omnis actus malus est, qui non congruit rectæ rationi, sed ille solùm malus est, qui repugnat rectæ rationi. Sunt autẽ quidã actus, qui ex parte obiecti, nec congruant, nec repugnent rectæ rationi, & ideo sunt indifferentes obiecto.

7. Dices 3. Inter priuatiuè opposita nõ datur medium, sed bonitas & malitia ex obiecto sunt priuatiuè opposita: Ergo non datur medium: Ergo omnis actus moralis debet esse bonus aut malus ex obiecto. D. Th. q. 18. a. 8. ad 1. respondet, aliquãdo dari medium inter priuatiuè opposita, quando scilicet priuatio non tollit omnem perfectionẽ in subiecto, sed aliquã relinquit: vt v. g. quando ægritudo non tollit totam sanitatem in homine, tunc datur aliquid medium inter sanitatem & ægritudinem. Sic in proposito, quando malitia non priuat actum omni bonitate, tunc potest dari medium inter bonitatem & malitiam, vt fit in actibus indifferentibus, Hãc solutionem defendit Caietanus ibidẽ. Respõdeo. Inter priuatiuè opposita non datur mediũ in proprio subiecto susceptiuo, vt in homine non datur medium inter visum & cæcitatem, licet detur medium in lapide. At non omnis actus moralis est proprium susceptiuum bonitatis & malitiæ desumptæ ex obiecto, sed ille solùm, qui habet obiectum honestum aut turpe.

QVÆS

QVÆSTIO VI.

An possit dari actus indifferens in indiuiduo?

1. CErtum est, actus indeliberatos posset esse indifferentes in indiuiduo, id est, nec bonos, nec malos moraliter propter defectum libertatis, etiamsi alioqui versentur circa obiectum honestum, aut turpe. At quæstio est, an etiam actus deliberati possint aliquando esse indifferentes in indiuiduo? Affirmant Alexander, D. Bonauentura, Gabriel, Scotus, Almaynus. Negant D. Thom. Durandus, Richardus, Ægidius, Capreolus, Caietanus, Conradus, apud Vasquez disp. 52. cap. 1. & 2. Sunt autem triplices actus, de quibus est difficultas. *Primò*, qui versantur circa obiectum delectabile propter delectationem ipsam, cui per se nulla est coniuncta turpitudo. *Secundò*, qui versantur circa bonum conueniens naturæ, vt circa sanitatem, idque propter solam naturalem conuenientiam, & non propter aliquem finem altiorem. *Tertiò*, qui versantur circa negationes, vel omissiones, v.g. *Nolo esse Religiosus, Volo omittere sacrum die prophano.* Hi omnes videntur esse indifferentes. Dicam de singulis.

2. Prima Conclusio. Actus humanus, qui versatur circa bonum delectabile propter solam delectationem, est non indifferens, sed malus, ex solo defectu honesti finis. Ratio est, quia omnis actus otiosus est malus; sed omnis actus humanus, carens honesto fine, est otiosus: Ergo malus. Maior patet ex illo. Matth. 12. 36. *De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die iudicij.* Vbi per *verbum otiosum* intelligitur omne verbum, quod non confert ad vltimum finem, vt sequenti conclusione explicabitur. Iam si verbum otiosum est malum, multò magis opus otiosum

ſum eſt malum: Ergo & voluntas eius mala eſt. *Reſpondent* aliqui non eſſe ſimile, quia verbum ex natura ſua ordinatur ad certum finem, nempe ad manifeſtationem internæ mentis, opus non item. *Sed contra*, quia etiam verbo otioſo manifeſtamus noſtram mentem; & tamen, quia hoc non fit propter honeſtum finem, ideo malum eſt. Ergo etiam opus, quod eſt maioris momenti, quàm verbum, ſi non fiat propter honeſtum finem, erit malum. Et confirmatur, quia verbum otioſum ideo malum eſt, quia eſt inutile, & in illo proferendo tempus inutiliter conſumitur, quod eſt præter dictamen rectæ rationis: ſed hoc etiam habet locum in opere otioſo: Ergo propter eandem cauſam cenſeri debet malum.

3. Dices, Ipſa delectatio eſt quoddam naturæ bonum: Ergo velle aliquid propter delectationem non eſt otioſum. Reſpondeo: Contrarium debet inferri, quia delectatio ex natura ſua non eſt propter ſe, ſed propter operationem, ac proinde, qui vult aliquid propter ſolam delectationem, otiosè & inordinatè agit, quia agit contra naturam & inſtitutionem ipſius delectationis. Et confirmatur, quia ſi non eſſet otioſum, velle aliquid propter ſolam delectationem, iam nullum verbum eſſet otioſum, quia nullus eſt, qui non ſpectet aliquam delectationem, cum otiosè loquitur.

4. Secunda Concluſio. Probabile eſt, actum humanum, qui verſatur circa bonum naturæ, ſine vllo ordine ad honeſtum finem, eſſe indifferentem, probabilius tamen eſt, eſſe malum & inordinatum. *Prior* pars probatur 1. quia bonum naturæ eſt verum bonum, & per ſe inſtitutum à natura: Ergo per ſe eſt amabile: ergo amare tale bonum non poteſt eſſe malum. 2. quia ipſamet natura nos inclinat ad tale bonum aman-

dum. 3. nullum est præceptum, quo teneamur huiusmodi bonum referre ad finem honestum. 4. non est credibile parentes malè agere, quando ex sola propensione naturali bene faciunt suis filiis. *Posterior* pars probatur. 1. quia omnis actus otiosus est malus: sed velle aliquid sine ordine ad honestum finem, est otiosum: Ergo malum. Et confirmatur, quia ille actus censetur otiosus, qui nihil confert ad finem vltimum, ad quem homo creatus est: sed actus carens honesto fine nihil confert ad finem vltimum. Nam si caret honesto fine, iam ex natura sua non ordinatur ad vltimum finem, qui honestus est. Omnes enim proximi fines, qui ad vltimum finem referuntur, debent esse in eodem genere, id est, omnes debent esse honesti. Ergo illi actus, qui sunt extra genus honestatis, non sunt illis ex natura sua subordinati. 2. probatur, quia homo iure naturali tenetur operari secundùm rectam rationem: sed recta ratio dictat, vt sequamur institutionem naturæ, quatenus à Deo facta est: Deus autem sic instituit humanam naturam, vt omnes ipsius actiones liberæ, vel mediatè vel immediatè ordinentur ad finem vltimum, ad quem conditi sumus.

5. Dices: Contraria opinio est probabilis, vt dictum est: Ergo potest aliquis se illi cōformare in praxi: Ergo si vellet se illi conformare, efficeret actum indifferentem. Resp. Talis actus non esset indifferēs ex parte rei, seu ex natura sua, sed tantùm ex opinione operantis.

6. Tertia Conclusio. Etiam probabile est, illos actus esse indifferentes, qui versantur circa solas omissiones, probabilius tamen est, esse malos & inordinatos. *Prior* pars probatur 1. quia ad aliquid omittendum non est necesse, intendere aliquod bonum honestum, sed satis est, contrarium non esse præceptum. Nam qui omittit sacrum, ea solùm de causa, quia non tenetur,

non

non peccat. & tamen quia non habet vllum bonum finem, non etiam benè operatur: Ergo actus ipsius est indifferens. 2. quia alioqui qui haberet hanc voluntatem, *Non volo esse religiosus*, vel peccaret, vel mereretur. *Posterior* pars patet ex dictis, quia tales actus, vt minimùm, sunt otiosi, quandoquidem nihil conferunt ad finem vltimum consequendum, & hoc ipso inordinati sunt.

7. Dices: Aliqui actus sunt indifferentes in specie. Ergo possunt esse indifferentes in indiuiduo. Sequela patet, quia possunt exerceri sine circunstantiis, cum circunstantiæ possint adesse & abesse. Resp. Hoc ipso sunt actus mali, quòd exercentur sine circunstantia honesti finis.

QVÆSTIO. VII.

Qualis sit diuisio actus interioris in bonum & malum?

1. ALiqui docent esse diuisionem generis in species, quia supponunt bonitatem & malitiam esse essentiales differentias actus interioris. Alij contra esse diuisionem subiecti in accidentia, quia supponunt bonitatem & malitiam non esse differentias essentiales, sed accidentia, respectu actus interioris. Alij denique cum prioribus sentiunt, si spectemus actum interiorem in genere moris; cum posterioribus, si in genere naturæ. Vide Vasq. disp. 55. cap. 2. Nos, secundum nostra principia sentimus, vt sequitur.

2. Prima Concl. Hæc diuisio, *Actuum humanorum alij sunt per se boni ex obiecto, alij per se mali ex obiecto*, est quidem essentialis aliquo sensu, sed non adæquata. Prior pars patet, quia bonitas ex obiecto sũpta, est de essẽtia actus boni, non solùm in genere moris, sed etiam in genere naturæ, vt c. 4. 2. ostensum est. Malitia verò, licèt

propriè non ſit eſſentialis actus(cum ſit tantum priuatio)tamen iudicat differentiam eſſentialem ex obiecto ſumptam, ſicut irrationale indicat eſſentialem differentiam animalis, quæ opponitur rationali. *Poſterior* probatur, quia ſi actus humanus deberet adæquatè in ſua ſpecies diuidi ex parte obiecti, addendum eſſet tertium membrum, hoc modo: *Actuum humanorum alij ſunt per ſe boni ex obiecto, alij mali, alij indifferentes*, vt q. 5. probatum eſt.

3 Secunda Concluſio. Hæc diuiſio, *Actuum humanorum alij ſunt boni, alij mali, quocunque modo ſiue per ſe ſiue per accidens*, eſt quidem adæquata, quia omnes actus humani in indiuiduo, aut boni aut mali ſunt, non tamen eſt purè eſſentialis, nec purè accidentalis, ſed vtrumque quodammodo comprehendit, quia nec omnes ſunt boni aut mali eſſentialiter, nec omnes boni aut mali accidentaliter.

CAPVT I.

De bonitate & malitia actuum externorum.

1. PEr actus exteriores, vt ſæpe dixi, intelliguntur omnes illi, qui non eliciuntur à voluntate, ſed tantum imperantur, cuiuſmodi ſunt actus intellectus, ſenſus, appetitus, & membrorum exteriorum, quatenus arbitrio & imperio voluntatis ſubiecti ſunt. De horum bonitate & malitia breuiter agendum eſt. Nam pleraque ex ijs, quæ hactenus dixi de actibus intetiorib us, nota ſunt.

2. Ac primum ſuppono actus exteriores ſeu imperatos dupliciter ſpectari poſſe. Primò, quatenus appetuntur & imperantur à voluntate, & ſic habent ſe, vt obiecta. Secundò, quatenus exercentur à ſuis potentiis, & ſic habent ſe, vt actus. Exemplo rem declarabo.

Externa

Externa actio homicidij potest dupliciter spectari. 1. quatenus appetitur & imperatur à voluntate,& sic est obiectum voluntatis. 2. quatenus exercetur ab homine per potentiam executiuam, & sic est actus potentiæ executiuæ. Priori modo spectatur,cùm dico,*Petrus vult occidere hominem*:posteriori,cùm dico, *Petrus reipsa occidit hominem.* Eadem distinctio applicari debet actibus aliarum potentiarum, quas paulo ante recensui, v. g. Assensus fidei(qui est actus intellectus)spectatur primò,quatenus appetitur & imperatur à voluntate: secundò,quatenus elicitur ab intellectu. Vtroque modo sic exprimitur 1. *Volo assentiri huic articulo fidei. Assentior huic articulo fidei.* Hoc posito, sit

3. Prima Concl.Si actus exterior spectetur priori modo, quatenus est obiectum actus interioris, sic est bonus vel malus obiectiuè.Vel enim appeti potest secundum rectam rationem,vel non potest. Si potest,bonus est:si non potest,malus est.Porrò hæc bonitas aut malitia conuenit actui exteriori per se, vt est prior actu interiore. Nam prius est, obiectum esse bonum vel malum, quàm actum internum, quo obiectum illud appetitur,esse bonum vel manum.

4. Secunda Concl. Si actus exterior spectetur posteriori modo,quatenus actus est,& versatur in executione,tanquam effectus interioris actus,sic est bonus vel malus formaliter: non quidem intrinseca denominatione,à bonitate vel malitia sibi inhærente,sed extrinseca,à bonitate vel malitia existente in interiore actu voluntatis. Ita D. Thom.q 20.art.2.& 3. Et probatur, quia actus interior eo modo est bonus vel malus moraliter,quo est liber & voluntarius: At quod sit liber & voluntarius, hoc habet ab actu interiori, à quo liberè imperatur: Ergo ab eodem habet,quod sit bonus vel malus.

5. Ex his patet, bonitatem obiectiuam actus exterioris esse priorem bonitate formali actus interioris, iuxta primam conclusionem: bonitaté verò formalem actus exterioris esse posteriorem bonitate formali actus interioris, iuxta secundam conclusionem. Vnde vlteriùs patet, actum interiorem habere suam bonitatem ab exteriori, tanquam ab obiecto: Et vicissim actum exterioré habere suam bonitatem ab interiori, tanquam à causa imperante. Tertiò patet, bonitatem obiectiuam actus exterioris, & bonitatem formalem actus interioris, esse distinctas, & vnam esse causam alterius. Deniq; bonitatem formalem actus exterioris non esse distinctam à bonitate formali actus interioris, sed vnam & eandem, quæ intrinsecè inhæret actui interiori, & extrinsecè denominat actum exteriorem.

6. Dices 1. Si est vna & eadem formalis bonitas actus interioris & exterioris; ergo est vnum esse morale vtriusque: Ergo vterque actus in genere moris sunt vnus actus, qui habent vnum esse morale, & vnam bonitatem moralem. Resp. Ita est. Et hoc docet D. Thomas q. 20. art. 3. his verbis: *Actus interior voluntatis, & actus exterior pro vt considerantur in genere moris, sunt vnus actus.* Cur ergo, inquies, prohibentur diuersis pręceptis? Nam exterior prohibetur sexto præcepto Decalogi, *Non mœchaberis*: interior nono, *Non concupisces vxorem proximi tui.* Resp. Illa præcepta non sunt propriè distincta, quia quidquid prohibetur vno, prohibetur etiam altero: nisi quòd vno expresè prohibeatur actus exterior, & implicitè interior: altero contra, expresè interior, & implicitè exterior.

7. Dices 2. Omnes actus humani sumunt speciem ab obiecto, vt sæpe dictum est: Ergo etiam bonitatem & malitiam sumunt ob obiecto: sed actus interior nō est obiectum exterioris: Ergo exterior non sumit suam

bonita

bonitatē ab interiori. Resp. Omnes actus ſumunt ſuam ſpeciē ab obiecto, vel mediatè, vel immediatè. Et quidem actus interior ſumit immediatè ſuam ſpeciem ab obiecto: exterior verò, mediante interiore, per quem eſt bonus & malus per extrinſecam denominationem.

8. Solet hîc diſputari, an bonitas vel malitia actus exterioris addat aliquid ad bonitatem vel malitiam interioris? Quæ quæſtio intelligi debet de actu exteriori, non vt obiectum eſt, ſed vt actus eſt, qui producitur ex imperio actus interioris. Dico 1. Actus exterior ſæpè eſt occaſio, vt actus interior ſit melior aut peior. Ita Diuus Tho. q. 20. a. 4. Et probatur 1. quia ſæpe fit, vt accedente actu exteriori, repetatur iterum actus interior, & tunc extēſiuè augetur illius bonitas aut malitia. 2. quia actus interior ſæpe diutius continuatur propter exteriorem, qui aliquando non poteſt perfici, niſi interueniente mora temporis. 3. quia ſæpè actus interior intenditur propter dilectionem, quæ capitur ex actu exteriori Dico 2. Actus exterior non ſolùm poteſt eſſe occaſio maioris bonitatis aut malitiæ actus interioris: ſed ſæpè etiam adfert multa commoda, ſi bonus ſit: aut incommoda, ſi malus, v.g. Exterior Sacramenti perceptio adfert gratiam, conſolationem, pacem, & quietem animi: Exterior eleemoſyna, laudem, & ædificationem. Exterius homicidium, infamiam, ſcandalum, pœnam capitis, & ſic deinceps. Dico 3. Tametſi actus exterior hæc omnia præſtet, quæ iam dicta ſunt, nunquam tamen propriè loquendo, bonitas illius poteſt augere bonitatem actus interioris. Hoc patet ex dictis, quia actus exterior non habet bonitatem diſtinctam ab exteriori, ſed ſolùm dicitur bonus denominatiuè ab interiori. Vnde maior bonitas aut malitia actus exterioris, non eſt cauſa, ſed potius ſignum maioris bonitatis aut malitiæ actus interioris.

TRACTATVS II.

DE PECCATIS.

DIcam 1. De natura peccati actualis. 2. De diuisione illius in mortale & veniale. 3. De diuisione in peccatum commissionis, & omissionis. 4. De diuisione in alia quædam membra. 5. De subiecto peccati actualis. 6. De causa, & præcipuè, an Deus sit causa vel author peccati. 7. De primo effectu illius, qui est macula seu peccatum habituale. 8. De secundo effectu, qui est reatus pœnæ, & ipsamet pœna. 9. De peccato originali, qui est effectus peccati actualis primi parentis. Vide D. Thom. à quæst. 71. vsque ad 89. inclusiuè.

CAPVT I.

De Natura peccati actualis.

1. PRima Conclusio. Peccatum actuale potest tribus modis definiri. Primo ex Diuo Thoma, quæstione 71. articulo 6. hoc modo, *Peccatum est actus mortaliter malus*. Duo enim includit: actum, tanquam mate

materiale: & malitiam, tanquam formale. Secundo ex August. lib.2. de consensu Euangelistarum, cap 4. & ex Ambrosio lib.de Paradiso; cap. 8. *Peccatum est transgressio diuinæ legis*. Tertiò ex eodem August. li.22. contra Faust. c.27. *Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra legem æternam.* Hæ duæ posteriores definitiones debent explicari ex prima, hoc sensu: Peccatum est contra legem, vel est transgressio legis, quia est actus malus, id est, carens honestate & rectitudine, quam lex præscribit.

2. Dices 1. Hæ definitiones non conueniunt peccato omissionis. Respond. Secunda illi conuenit, quia non solum actus moraliter malus, sed etiam omissio moraliter mala, est transgressio legis. Lex enim, vel est affirmatiua, quæ aliquid præcipit: vel negatiua, quæ aliquid prohibet. Igitur actus, est transgressio legis prohibentis: omissio, præcipientis. *Prima* definitio potest illi accommodari, hoc modo, Peccatum vel est actus mortaliter malus, vel omissio mortaliter mala. Tertia similiter, Peccatum vel est factum, dictum, concupitum contra legem æternam, vel omissio facti, dicti, concupiti contra legem æternam.

1. Dices 2. Peccatum veniale non est contra, sed præter legem Dei, vt docet Magister in 2. dist. 35. & multi alij: Ergo saltem tertia definitio non conuenit peccato veniali. Resp. Peccatum veniale est quidem contra legem Dei, sed non est contra finem legis, id est, contra charitatem, in quo distinguitur à mortali, vt cap. sequenti ex Diuo Thom. & ex aliis demonstrabo.

4. Dices 3. Peccatum actuale non tantum committitur contra legem æternam, sed etiam contra leges humanas: Ergo tertia definitio, quæ est August. non videtur esse sufficiens. Respond. Humanæ leges habent

vim suam à lege æterna, ac proinde, qui peccat contrà humanas, hoc ipso peccat contra æternam. Vide infrà tract.3.de legibus, cap.2.q.3.

5. Secunda Conclusio. Peccatum actuale est quoddam malum hominis; quatenus homo est, & ratione vtitur. Ita D.Thom.q.71.art.2.vbi dicit, peccatum esse contra naturam rationalem, sicut actus virtutis est secundum naturam rationalem. Et D.Aug.lib.1.ad Simplicianum, q.2.vbi ait: *peccatum esse peruersitatem hominis*. Eodem sensu dicit Scriptura, homines per peccatum similes fieri *iumentis insipientibus*. Et ratio est, quia peccatum est contra legem Dei æternam: Ergo est contra rectam rationem, per quam promulgatur nobis lex æterna: Ergo est malum quoddam hominis, quatenus recta ratione vtitur.

6. Dices 1. Homo habet naturalem inclinationem ad quædam peccata, vt ad gulam & luxuriam: Ergo illa saltem non sunt contra naturam hominis. Respondeo. Duplex est inclinatio in homine: Vna rationalis, quæ conuenit illi, quatenus homo est: altera sensitiua, quæ conuenit illi, quatenus animal est. Prior inclinatio non est ad peccatum, sed ad honestatem. Posterior est ad bonum sensibile, cui aliquando coniuncta est turpitudo. Et hæc inclinatio, si dirigatur à recta ratione, non est mala: si non dirigatur, potest exorbitare.

7. Dices 2. Quædam peccata sunt contra virtutes supernaturales, vt contra fidem, spem, & charitatem: Ergo illa saltem non possunt esse contra naturam: quia virtutes, quibus opponuntur, non sunt secundum naturam, sed supra naturam. Respond. Virtutes supernaturales dicuntur esse supra naturam, duplici sensu. 1. quia sunt supra debitum naturæ. 2. quia viribus naturæ acquiri non possunt. Dicuntur etiam esse secundum

naturam

naturam, quia ſicut gratia non deſtruit, ſed perficit naturã; ita virtutes ſupernaturales, quæ pertinẽt ad ordinẽ gratiæ, perficiunt naturam, vt poſſit operari ſecundùm dictamen rectæ rationis: Et hoc ſenſu peccata, quæ ſunt contra virtutes ſupernaturales, ſunt etiam contra naturam, quia ſunt contra dictamen rectæ rationis.

8. Dices 3. Sunt quædam peccata, quæ peculiari ratione dicuntur eſſe contra naturã, vt Sodomia. Ergo reliqua non ſunt contra naturam. Reſp. Omnia peccata ſunt contra naturam eo ſenſu, quo dictum eſt; quia ſunt contra dictament rectæ rationis. Alio modo Sodomia dicitur eſſe contra naturam, quia non tantum eſt contra dictamen rectæ rationis (quod illi commune eſt cum cæteris) ſed etiam, quia eſt contra naturalem ordinem, quem natura ſeruat in generatione.

CAPVT II.

De diuiſione peccati in mortale & veniale,

QVæritur 1. an aliud ſit peccatum mortale, aliud veniale. 2. quæ ſit natura & formalis ratio vtriuſque. 3. an eſſentialiter inter ſe differant. 4. qualis ſit diuiſio in mortale & veniale. 5. An veniale poſſit fieri mortale. 6. an malitia vtriuſque ſit infinita. 7. an vtrumque ſit contra legem Dei. 8. quomodo inter vtrumque diſcernendum ſit,

QVÆSTIO. I.

An aliud ſit peccatum mortale, aliud veniale?

1. DVo certa ſunt. Primò, eſſe aliqua peccata mortalia. Secundò, ea dici mortalia, quæ mortem animæ-

animæ adferunt,& æterna punitione per ſe digna ſunt. Vtrumque patet ex Scripturis, Rom. 6.23. *Stipendium peccati mors.* Et cap.8.13. *Si ſecundum carnem vixeritis, moriemini.* Et Gal.5.21. *Qui talia agunt, regnum Dei non conſequentur.* Et 1. Ioan.3.14. *Qui non diligit, manet in morte.*

2. Quæſtio eſt, an præter mortalia ſint etiam aliqua venialia? Vt hoc intelligatur,notandum eſt ex D.Tho. q.88.ar.2. nomen peccati venialis tripliciter vſurpari. *Primò*, pro veniali ex euentu. *Secundò*, pro veniali ex cauſa, *Tertiò*,propriè,pro veniali ex natura ſua. Veniale ex euentu dicitur, cuius veniam conſequimur.Quo ſenſu dixit Ambroſius in lib. de Paradiſo c.14. omnia peccata fieri venialia per pœnitentiam, quia omnia per pœnitentiam remitti poſſunt. Veniale ex cauſa dicitur, quod aliquo modo venia dignum eſt, eo quod ex paſſione vel ignorantia commiſſum ſit, iuxta illud Apoſtoli, 1. Tim.1.13. *Fui blaſphemus & perſecutor, ſed miſericordiam Dei conſecutus ſum,quia ignorans feci in incredulitate.* Veniale ex natura dicitur, quod nec mortem animæ adfert,nec æterna pœna per ſe dignum eſt. De hoc ſolo agimus,quia hoc propriè opponitur peccato mortali, & oppoſitas habet conditiones.Nam ſicut mortali conuenit mortem animæ adferre,& æterna pœna dignum eſſe, ſic neutrum conuenit veniali propriè dicto.

3. Eſt ergo quæſtio,an ſit aliquod tale peccatum veniale?Negarunt olim Iouinianus & Pelagius, & nunc negant Lutherani & Caluiniſtæ,aſſerentes omnia peccata ex natura ſua eſſe mortalia, & mereri æternam damnationem: quædam tamen eſſe venialia, non ex natura ſua, ſed quia non imputantur nobis à Deo. Et quidem Lutherani affirmant, omnia peccata infidelium eſſe mortalia, & imputari à Deo, fidelium eſſe venialia,

veniali,id eſt,non imputari à Deo,excepto peccato infidelitatis. Caluiniſtæ verò,omnia reproborum eſſe mortalia,omnia prædeſtinatorum venialia.

4. Prima Concl.Prçter peccata mortalia dantur etiam aliqua, quæ ex natura ſua venialia ſunt. Hæc eſt communis ſententia Patrum, & totius Eccleſiæ,quam copiosè probat Bellarminus lib.1.de ſtatu peccati, cap.9. & ſequentibus. Ego breuiter ſic probo: Dantur aliqua peccata, quæ nec mortem animæ adferunt, nec æterna pœna per ſe digna ſunt.Ergo dãtur aliqua quæ non ſunt mortalia,ſed venialia. Prior pars antecedentis probatur, quia mors animæ conſiſtit in priuatione gratiæ & charitatis: at ſunt quædam peccata,quæ non priuant hominem gratia & charitate,ſed cum gratia & charitate in homine iuſto poſſunt conſiſtere,iuxta illud Prou.24.16.*Septies in die cadit iuſtus*.Et de his peccatis loquuntur iuſti,cum dicunt:*Dimitte nobis debita noſtra.* De iiſdem intelligitur illud Iacobi 3.2.*In multis offendimus omnes.* Poſterior pars colligitur ex illo Matth.5. 22. *Qui iraſcitur fratri ſuo,reus erit iudicio: qui autem dixerit fratri ſuo Racha, reus erit concilio: qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennæ ignis.* Vbi diſtinguuntur tria peccata iracundiæ, quorum tertium æterna pœna dignum eſt,ac proindè mortale, reliqua duo non item.

5. Dices:Hinc ſolùm conuincitur,quædam peccata de facto non afferre mortem animæ,nec puniri in gehenna. At non conuincitur id fieri ex natura peccatorum, & non potius ex eo,quia prædeſtinatis non imputantur à Deo.Reſpondeo.Id maximè conuincitur.Quando enim Chriſtus diſtinguit triplex peccatum iracundiæ, & dicit, duo priora non mereri pœnam æternam, ſed tantũ tertium,non loquitur præcisè de prædeſtinatis,ſed generatim de omnibus, ac proinde loquitur de natura peccati, non de extrinſeca conditione peccantium.

tium. Id clarius explicat, Lucæ 6. 14. cum ait: *Quid vides festucã in oculo fratris tui, trabem autem, quæ in oculo tuo est, non consideras?* Vbi peccatum mortale comparat cum trabe, quæ oculum extinguit; veniale cum festuca, quæ non extinguit, sed leuiter lædit. Quæ differentia non sumitur ex prædestinatione, sed ex natura rei. Addo fundamentum Caluinistarum de imputatione falsum esse. Supponit enim prædestinatis nullum peccatum imputari, reprobis nullum remitti, quod apertè est contra veritatem & efficaciam Sacramentorum Baptismi & Pœnitentiæ. Nam si reprobis nullum vnquã peccatum remittitur, iam Baptismus & Pœnitentia nullam vim habent. Item, si prædestinatis nullum peccatum imputatur, iam Baptismus & Pœnitentia non sunt illis necessaria. Tollantur ergo hæc Sacramenta, si nec reprobis prosunt, nec prædestinatis necessaria sunt. Sed de hoc plura in materia de Iustificatione, vbi ex professo refutabo errorem Caluinistarum de imputatione.

6. Secunda Conclusio. Duplicia sunt peccata venialia. Alia sunt venialia ex genere suo, vt verbum otiosum: Alia ex imperfectione operis, cuiusmodi sunt partim illa quæ fiunt ex subreptione, vt subiti & indeliberati motus concupiscentiæ, iræ, odij, superbiæ; partim illa, quæ censentur venialia ex paruitate materiæ, vt furtum vnius oboli, quod neminem notabiliter lædit. Hinc confirmatur præcedens conclusio. Nam in his venialibus, quæ iam recensui, non habetur ratio personæ peccantis, an illa sit prædestinata, necne, sed solum spectatur natura actionis, an scilicet actio sit indeliberata? an versetur circa obiectum parui momenti?

7. Multa obijciunt aduersarij contra hanc doctrinam, vt videre est apud Bellarminum loco citato. Ego pauca

ex

ex iis ſeligam. Primò igitur obiiciunt illud Ezech. 18. 4. *Anima quæ peccauerit ipſa morietur.* Et Ro. 6. 23. *Stipendium peccati mors.* Vtrumq; generatim aſſeritur de quouis peccato, quia nulla fit exceptio: Ergo quoduis peccatum eſt mortale. Reſp. Neutrum generatim aſſeritur. Nam Ezech. expreſsè loquitur de idololatria, adulterio, homicidio, vſura, rapina, quæ omnia mortalia ſunt. Similiter Apoſt. de immunditia & iniquit. v. 19.

8. Secundò obiiciunt illud Matth. 5. 19. *Qui ſoluerit vnum de mandatis iſtis minimis, minimus vocabitur in regno cælorum,* id eſt, nullus vocabitur, vt exponit Caluinus: Ergo minima peccata excludunt à regno cælorum: Ergo minima peccata ſunt mortalia: Nullum igitur eſt veniale. Reſp. Chriſtus non loquitur de minimis peccatis, ſed de minimis mandatis. Nec dicit eum fore minimum in regno cælorum, qui tranſgreſſus fuerit minimum mandatum, ſed qui falſa interpretatione corruperit. Hoc enim ſignificant illa verba: *Qui ſoluerit vnum de mandatis iſtis minimis, & docuerit ſic homines,* &c. Hoc faciebant Scribæ & Phariſæi, contra quos agit Chriſtus. Nam præceptum de homicidio, adulterio, periurio, & dilectione proximi, ſic interpretabantur, vt dicerent externum quidem homicidium & adulterium prohibitum, non tamen iram & concupiſcentiam: amicos diligendos eſſe, non tamen inimicos, & ſic deinceps. Hæc erat mera corruptela. Vnde ſequitur, non eſſe paruum, ſed magnum peccatum, *ſoluere ex mandatis minimis, & docere ſic homines,* quia nihil aliud eſt, quam falſa interpretatione corrumpere legem Dei, & alios falſam interpretationem docere. Cui opponitur, quod Chriſtus de ſe dicit, *Non veni ſoluere legem, ſed adimplere,* id eſt, perfectè interpretari, quod facit toto illo cap. Vide D. Hieron. ibid.

9. Tertiò obiiciunt illud Iacobi 2. 10, *Qui offendit in*

vno

vno factus est omnium reus. Ergo homo per quoduis peccatum incurrit reatum æternæ mortis : Ergo quoduis peccatum eſt mortale. Reſpondeo. Iacobus loquitur de peccatis contra legem Decalogi, nominatim de adulterio & homicidio, quæ ſine dubio mortalia ſunt. Sic enim ait: *Quicunque totam legem ſeruauerit, offendat autem in vno, factus eſt omnium reus. Qui enim dixit, Non mœchaberis, dixit &, Non occides. Quod ſi non mœchaberis, occides autem, factus es transgreſſor legis.* Quaſi dicat: Qui committit vnum peccatum mortale contra legem Decalogi, etiamſi plura non committat, reus eſt mortis: ſicut qui accipit vnum vulnus lethale, etiamſi plura non accipiat, morti obnoxius eſt. Vide Chryſoſt. hom. 35. operis imperfecti ſuper Matth.

10. Quartò obiiciunt, Omne peccatum offēdit Deum, quia eſt infinita bonitas: Ergo omne peccatum eſt dignum infinita pœna: Ergo omne mortale eſt. Reſpondeo: Non omne peccatum ſic offendit Deum, vt diſſoluat amicitiam cum Deo. Eſt enim duplex offenſio, Vna grauis, quæ eſt contra charitatem & amicitiam, de qua loquitur Iacobus loco citato, cum ait: *Qui offendit in vno, factus eſt omnium reus.* Altera leuis, quæ non diſſoluit charitatem & amicitiam, de qua loquitur idem Iacobus cap. 3. 2. *In multis offendimus omnes.* Et ibidem. *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus eſt vir.*

11. Quintò obiiciunt, Omne peccatum eſt contra legem Dei: Ergo omne peccatum eſt mortale, iuxta illud Deut. 27. 26. *Maledictus, qui non permanet in ſermonibus legis huius.* Reſpondeo, omne peccatum eſt contra legem Dei: ſed non omne peccatum eſt contra finem legis, id eſt, contra charitatem, vt dicam quæſt. 7. Locus Deuteronomij intelligitur de eo, qui ſciens, volens non ſeruat ea præcepta, quorum fit mentio in illo capite. Sunt autem illa præcepta, quæ prohibent ido-

Idolatriam, incestum, homicidium, & similia peccata mortalia. Igitur, qui committit idololatriam, incestum, aut homicidium, subiectus est maledictioni. Non autem, qui committit tantum venialia. Alioqui *iustus, qui septies in dies cadit*, multis maledictionibus esset obnoxius.

12. Sextò obiiciunt, Omne peccatum impedit obseruationem illius maximi præcepti, Matth. 22. 37. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Nam qui peccat, quomodocumque tandem peccet, non diligit Deũ ex toto corde: Ergo quomodocumque peccat, transgreditur maximum præceptum: Ergo peccat mortaliter. Respondeo. Diligere Deum ex toto corde nihil aliud est, quam ita Deum diligere vt nihil Dei dilectioni anteponatur, vel vt nullam creaturam ita diligamus, vt propter eam parati simus Deum offendere. Hoc autem fieri potest ab homine iusto, qui quotidie peccat venialiter. Nam scriptura apertè testatur, Dauidem hoc modo dilexisse Deum, iuxta illud 3. Reg. 148. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid, qui custodiuit mandata mea, & secutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum esset in conspectu meo.*

13. Septimò obiiciunt, Christus dixit Petro, Ioan. 13. 8. *Si non lauero te, non habebis partem mecum.* Hîc per lotionem pedum intelligitur absterſio peccatorum venialium, vt interpretatur D. Augustinus ibidem, & D. Bernardus in sermone de cœna Domini. Si ergo venialia excludunt à Regno Dei, non sunt venialia ex natura, sed mortalia. Respondeo. Verba Christi dupliciter explicari possunt. Primò, secundum sensum literalem, de externa lotione pedum, hoc modo, Petre, si non fueris mihi obediens in hac re, non habebis partem mecum. Et sanè Petrus peccasset mortaliter, si non voluisset obedire. Secundò, mysticè, de spirituali

lotione à peccatis venialibus, hoc sensu, Petre, si non fueris purgatus, etiam à venialibus, non habebis partem mecum, quia *nihil coinquinatum potest intrare in regnum Dei.* (Apocal. 21. 27.) Hinc tamen non sequitur, peccata venialia simpliciter excludere à regno Dei, sed solùm ad tempus impedire, donec vel in hac vita vel in Purgatorio auferantur.

14. Octauò obiiciunt, Minima opera bona merentur vitam æternam: Ergo etiam minima peccata merentur supplicium æternum, cum sit par ratio: Ergo minima peccata sunt mortalia. Antecedens patet ex illo Matth. 10. 42. *Quicunque dederit vni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ, non perdet mercedem suam.* Respondeo. Christus loquitur de eo, qui ex charitate id fecerit. Dare autem aquam frigidam ex charitate, non est minimum opus, sed valde magnum, cum sit opus charitatis, quæ est excellentissima virtus (1 Corinth. 13. 13.) Deinde distinguendum est antecedens. Potem enim dupliciter intelligi. Primò sic, Minima opera bona, coniuncta cum gratia & charitate, merentur vitam æternam. Secundò sic, Minima opera bona, præcisè spectata, sine gratia & charitate, merentur vitam æternam. Priori sensu verum est, non item posteriori. Similiter consequens dupliciter intelligi potest. Primò sic, Minima peccata in homine iusto, in quo nullum est mortale, merentur supplicium æternum. Secundò sic, Minima peccata coniuncta cum mortalibus in peccatore, merentur pœnam æternam. Hoc verum, alterum falsum est. Vide plura apud Bellarminum loco citato.

QVÆ

QVÆSTIO. II.

Quæ sit natura & formalis ratio vtriusque peccati, mortalis, & venialis?

1. Constat ex præcedenti capite, quæ sit natura peccati actualis in genere, quatenus est aliquid commune ad mortale & veniale. Nam ibi tres definitiones allatæ sunt, quæ omni peccato tam mortali, quàm veniali generatim competunt. Nunc quæritur speciatim, quæ sit natura peccati mortalis, quæ item venialis, quatenus inter se distinguuntur. Quod duabus conclusionibus explicandum est.

2. Prima Conclusio. Ratio peccati mortalis propriè consistit in auersione à Deo, vel in contemptu diuinæ amicitiæ, vel in eo, quod quis creaturam plus amat, quàm Deum. Nam hæc tria, si bene explicentur, idem valent. Qui enim peccat mortaliter, v. gr. qui cōmittit adulterium, plus amat voluptatem, quàm Deum, quia vt voluptate frui possit, contemnit legem Dei, quæ prohibet adulterium, & hoc modo auertit se à lege, & voluntate Dei, ac proinde etiam ab amicitia Dei. Hæc tamen auersio potest esse duplex. Vna formalis, quâ quis expressè auertit se à Deo, vt fit in odio Dei. Altera virtualis, quâ implicitè auertit se à Deo, vt fit in furto, homicidio, adulterio, & similibus peccatis, quæ non fiunt ex formali odio Dei. Idem de contemptu dicendum est.

3. Hæc conclusio sic explicata est. D. Thom. qu. 88. art. 2. ad 1. & 2. 2. q. 10. art. 3. & q. 20. art. 2. ad 1. Et manifestè colligitur ex Scriptura. Psalm. 77. 57. *Auerterunt se, & non seruauerunt pactum.* Et Ierem. 2. 19. *Arguet te malitia tua: & auersio tua increpabit te.* Et Is. 1. 2. *Ipsi autem spreuerūt me.* Et Deut. 9. 23. *Contempsistis imperium*

Domini Dei vestri. E Ioan. 43. *Dilexerunt gloriam hominum magis, quàm gloriam Dei.* Et Philip. 3. 19. *Quorum Deus venter est.*

4. Porrò, hæc malitia, seu deformitas peccati mortalis, quæ in auersione seu contemptu consistit, distincta est à malitia morali ex obiecto sumpta, de qua supra actum est. Vnde sequitur, duas malitias esse in peccato mortali. Vna sumitur ex obiecto, quæ communis est peccato mortali & veniali. Altera consistit in contemptu, quæ est propria peccati mortalis. Vtraque repugnat rectæ rationi, sed diuersimodè. Prior quatenus recta ratio speciatim dictat, iustitiam, temperantiam, & reliquas virtutes in particulari seruandas esse. Posterior, quatenus generatim dictat, Deum, qui est summum bonum & vltimus finis, non esse contemnendum, aut amicitiam eius violandam. Prior malitia est diuersa in diuersis peccatis mortalibus, & opponitur diuersis virtutibus. Nam alia est malitia furti, alia luxuriæ, alia aliorum peccatorum. Posterior est eiusdem speciei in omnibus peccatis moralibus, & opponitur charitati, quia iubemur Deum super omnia diligere, ac proinde pertinet ad eandem speciem, ad quam odium Dei, eo modo, quo malitia, quæ oritur ex circunstantia indirectè volita, reducitur ad peccatum, ad quod pertineret, si esset directè volita.

5. Secunda Conclusio. Ratio peccati venialis in eo consistit, quod præter malitiam moralem, quæ ex obiecto & proximis circunstantiis sumpta est, non habeat illam propriam malitiam peccati mortalis, quæ in auersione vel contemptu consistit: Et hoc sensu superiùs dixi, peccatum mortale adferre morté animæ, non item veniale. Nam mortale priuat hominem charitate & gratia Dei, propter auersionem & contemptum, quod veniale non facit. Hinc facilè colligitur, quomo

quomodo definitiones peccati actualis, quæ præcedenti capite allatæ sunt, applicari possint peccato mortali & veniali. Mortali sic applicantur: *Est actus moraliter malus, vel transgressio diuinæ legis, cum auersione & contemptu Dei.* Veniali sic, *Est actus moraliter malus, vel transgressio diuinæ legis sine tali contemptu & auersione.* Quòd clariùs explicabitur quæst. 7. vbi quæritur, an vtrumque peccatum sit contra legem Dei.

QVÆSTIO III.

An peccatum mortale & veniale differant essentialiter?

1. ALiqui putant differre tantùm accidentaliter, quia fieri potest, vt sint in eadem specie essentiali, & solùm differant in quantitate, vt magnum & paruum furtum Alij volunt differre essentialiter, quia sunt analogicè peccata. At Analogia non est inter ea quæ sunt eiusdem speciei. Nos distinctione vtimur, iuxta ea quæ dicta sunt.

2. Prima Conclusio. Peccatum mortale, quatenus mortale est, habet quandam malitiam specie distinctam ab ea, quæ est in peccato veniali, & hoc sensu vnum ab altero distinguitur essentialiter. Ratio est, quia mortale habet quandam malitiam, quæ consistit in contemptu Dei, seu in auersione à Deo, quæ non reperitur in peccato veniali.

3. Secunda Conclusio. Malitia moralis, quæ sumitur ex obiecto, potest esse eiusdem speciei in peccato mortali, & veniali: & sic alterum ab altero non differt, nisi accidentaliter intra eandem speciem. Hoc patet in furto magno & paruo, quæ solùm differunt in quantite materiæ.

4. Quæres: An idem dici possit de odio deliberato

& non deliberato, quæ non videntur differre, nisi per accidentalem circunstantiam in eadem specie. Aliqui affirmant: Alij rectiùs negant. Ratio est, quia malitia moralis consistit in priuatione, vt sæpe dixi. At priuatio respicit capacitatem subiecti. Ergo variata capacitate subiecti, variatur etiam priuatio. Iam verò in actu deliberato & indeliberato variatur capacitas subiecti, quia actus deliberatus est magis capax bonitatis aut malitiæ moralis, quàm indeliberatus: Ergo etiam variatur priuatio & malitia. Ergo odium deliberatum & indeliberatum differunt secundùm malitiam moralem, & quidem toto genere. Nam moraliter loquendo, aliud est genus malitiæ in actu deliberato, aliud in actu indeliberato. Iuxta hanc doctrinam, secunda conclusio solùm habet locum in actibus deliberatis, quando inter se comparantur.

CAPVT II.

Qualis sit diuisio peccati in mortale & veniale?

1. ALiqui dicunt esse diuisionem subiecti in accidentia, alij generis in suas species: alij analogi in analogata. Nota; mortale & veniale posse conferri dupliciter. 1. cum actu malo, quatenus actus est. 2. cum actu malo, quatenus peccatum est. Item, rationem peccati posse considerari vel metaphysicè, vel moraliter & theologicè.

2. Prima Conclusio. Si mortale & veniale conferantur cum actu malo, quatenus actus est, tunc sunt accidentia respectu illius; ac proinde diuisio actus mali in mortale & veniale, est diuisio subiecti in accidentia. Ratio est, quia idem actus malus, retinens eandem speciem malitiæ, potest esse mortale & veniale, vt patet in magno & paruo furto. Quæres, quid hæc duo

acciden

accidentia ſuperaddant actui malo? Reſp. Mortale ſuperaddit illi contemptum Dei: veniale carentiam illius contemptus.

3. Secunda Concl. Si mortale & veniale conferantur cum actu malo, quatenus peccatum eſt, tunc non ſunt accidentia, ſed quaſi differentiæ ſpecificæ. Ratio eſt, quia natura & eſſentia peccati in communi, vt abſtrahit à mortali & veniali, conſiſtit in priuatione rectitudinis ſeu honeſtatis, quæ deberet eſſe in actu. Hæc autem priuatio quaſi eſſentialiter contrahitur per mortale & veniale. Nam in mortali eſt priuatio diſſoluens amicitiam Dei. In veniali eſt priuatio, non quidem diſſoluens amicitiam Dei, ſed tamen reddens actum ineptum, vt non poſſit referri ad honorem Dei.

4. Tertia Concl. Diuiſio peccati in mortale & veniale, ſi metaphyſicè ſpectetur, videtur eſſe generis in ſuas ſpecies: ſi moraliter & theologicè, analogi in analogata. Prior pars probatur, quia peccatum veniale habet in ſe quandam priuationem rectitudinis, ſine vllo reſpectu ad peccatum mortale, quatenus mortale eſt. Vbi autem non eſt reſpectus, vel ordo vnius ad alterum, ibi non eſt propriè analogia Poſterior probatur, quia peccatum veniale conſideratur à Theologo, non præciſè, vt peccatum eſt, ſed maximè, vt peccatum veniale eſt. Tametſi ergo, quatenus peccatum eſt, non dicat ordinem ad mortale, dicit tamen ordinem, quatenus veniale eſt. Nam ideo dicitur veniale, quia caret contemptu Dei, qui eſt in mortali.

QVÆSTIO. V.

An veniale poſſit fieri mortale, vel contra?

1. HOc quatuor modis intelligi poteſt. 1. an peccatum veniale propter multitudinem fiat

mortale. 2. an actus, qui ex ſuo genere eſt peccatum veniale poſſit ex accidenti fieri mortale. 3. an idem actus numero poſſit ſimul eſſe peccatum veniale & mortale. 4. an ſucceſſiuè poſſit eſſe veniale & mortale.

2. Prima Concluſio. Peccatum veniale non fit mortale propter ſolam actus multiplicationem, ac proinde multa venialia non faciunt vnum mortale. Ita D. Tho. q. 88. art. 4. Caietanus & Medina ibidem, & colligitur ex illo Prouerb. 24. *Septies in die cadit iuſtus*, & ratio eſt, quia nullus certus numerus peccatorum venialium deſignari poteſt, qui ſufficiens ſit ad peccatum mortale conſtituendum: ergo ſi aliquis numerus nobis ignotus eſſet ſufficiens, iam in quouis peccato veniali exponeremus nos periculo peccandi mortaliter, & hoc ipſo mortaliter peccaremus. Dices, Eadem ratione probaretur, quodlibet veniale ratione periculi eſſe mortale, quia diſponit ad mortale. Reſpondeo. Non eſt ſimile, quia licet veniale ſit diſpoſitio ad mortale, tamen eſt remota diſpoſitio, quæ per ſe non eſt moralis occaſio peccandi mortaliter. At vero, ſi ſolus numerus peccatorum venialium conſtitueret peccatum mortale, dubitari poſſet de quocumque peccato veniali, an expleret illum numerum.

3. Prima Obiectio. D. Auguſtinus videtur ſentire contrarium. Nam tract. 1. in epiſt. D. Ioan. ſic ait, *Multa peccata leuia faciunt vnum grande: multæ guttæ implent flumen: multa grana faciunt maſſam.* & ſerm. 41. de Sanct. *Non ſolùm maiora, ſed etiam minuta, ſi nimium plura ſunt, mergunt*: & in epiſt. 108. *Si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & oppriment, ſicut vnum aliquod grande peccatum.* Propter hæc verba docet gloſſa in Decret. Can. *Tres ſunt*, de pœnitentia, q. 1. multa peccata venialia efficere vnum mortale. Reſpondeo. Senſus D. Auguſtini hic eſt, quod multa peccata venialia, præſertim ſi

con

contemnantur, ſenſim diſponant hominem, vt facilè labatur in aliquod mortale, iuxta illud Eccleſiaſt. 19. verſ. 1. *Qui ſpernit modica, paulatim decidet*: & hanc eſſe mentem Auguſt. patet variis ex locis. Nam ſerm. 88. de temp. ſic ait: *Dum homines negligentes in primis deſpiciunt peccata ſua, quia parua ſunt, creſcentibus minutis peccatis adduntur & crimina, & cumulum faciunt, & demergunt.* Similia habet in libro de pœnit. medic. c. 2. & in l. de vera & falſa pœnit. cap. 8.

4. Secunda obiectio. Famulus, qui ſingulis diebus furatur domino ſuo vnum denarium, non peccat ſingulis vicibus, niſi venialiter, & tamen ſi perſeueret in furto per totum annum, iam contrahit peccatum mortale, quia graue damnum intulit domino ſuo: ergo multa peccata venialia faciunt vnum mortale. Reſpondeo. Si ille famulus in principio apud ſe ſtatuerit ſucceſſiuè furari magnam pecuniæ ſummam, quæ ſufficiens ſit ad peccatum mortale, iam in principio peccauit mortaliter: quia vnica voluntate ſtatuit graue damnum inferre ſuo domino. Si autem in principio ſolùm ſtatuit furari vnum denarium, & non cogitauit de maiori damno ſeqq. diebus inferendo, tunc ſolùm peccauit venialiter; & ita fieri poteſt, vt diuerſis vicibus peccet venialiter, & tandem ad eam ſummam pecuniæ perueniat, quæ ſufficiat ad peccatum mortale: quam ſummam ſi poſtea retineat, quando aduertit, peccabit mortaliter: non quòd ex præcedentibus peccatis venialibus fiat tunc vnum mortale, ſed quia tunc incipit retinere rem alienam, quam ſub mortali tenetur reſtituere ſuo domino.

5. Tertia obiectio. Malitia peccati mortalis ſimpliciter finita eſt: ergo poſſunt tot peccata venialia accumulari, vt ad quantitatem illius malitiæ perueniant. Reſpondeo. Non ſequitur, quia ſunt diuerſi generis &

ordinis. Vnde licet peccatum veniale in suo ordine possit esse maius & minus, nunquam tamen potest peruenire ad malitiam mortalem, quæ est altioris ordinis. Idem est de linea respectu superficiei, & de natura respectu gratiæ, de argento respectu auri, &c.

6. Secunda Conclusio. Omne peccatum mortale ex genere suo, potest esse veniale intra eandem speciem, non tamen omne peccatum veniale ex genere suo potest esse mortale intra eandem speciem, sed bene in alia specie. Prior pars probatur, quia omne peccatum mortale ex suo genere potest fieri veniale, vel propter indeliberationem actus, vt fit in subito motu odij vel inuidiæ: vel propter paruitatem materiæ, vt fit in paruo furto. Posterior probatur, quia mendacium, & verbum otiosum sunt peccata venialia ex suo genere, neque fiunt mortalia, nisi in duobus casibus. Primò, si datur illis parua circumstantia, quæ mutet speciem: vt si quis mentiatur propter furtum vel homicidium. Nam in tali casu mendacium esset mortale propter adiunctam malitiam mortalem. Secundò, si quis ita amaret peccati venialis obiectum, vt ex affectu illius paratus esset transgredi aliquam legem diuinam, v.gr. si quis ita affectus esset ad risum, vel ad lusum, vt propterea negligeret audire sacrum, aut legere horas Canonicas, peccaret mortaliter.

7. Tertia Conclusio. Idem actus numero potest successiuè esse peccatum mortale & veniale. Probatur 1. de actu exteriori. Hic enim potest esse bonus vel malus, si vel cesset obligatio præcepti, vel mutetur intentio finis, manente eodem actu exteriori. 2. probatur de interiori, quia idem actus initio potest esse cum imperfecta deliberatione, & sic erit solùm veniale, & postea, si voluntas cum plena deliberatione in eodem perseueret, erit mortale. Et contra fieri potest

vt actus in principio sit plenè deliberatus, postea verò superueniente aliqua passione vel ira, maneat imperfectè deliberatus.

8. Quarta Concl. Idem actus numero, si propriè loquamur, non potest simul esse peccatum mortale & veniale: potest tamen simul habere malitias peccati mortalis & venialis. Prior pars probatur, quia istæ denominationes, nempe dici peccatum mortale & veniale, includunt quandam oppositionem & repugnantiam. Posterior probatur, quia sicut idem actus potest simul habere duas malitias specie distinctas, ita fieri potest, vt vni earum sit coniunctus contemptus Dei & non alteri; vt cùm quis mentitur contra iustitiam. Nam ibi est vna malitia contra veritatem, quæ non est mortalis; & altera contra iustitiam, quæ est mortalis.

QVÆSTIO. VI.

An malitia vtriusque peccati sit infinita.

1. PRæcipua difficultas est de peccato mortali. Quãuis enim Theologi partim affirment, malitiam illius esse infinitam, tamen non eodem modo id explicant. Aliqui dicunt simpliciter infinitam esse. Ratio est, quia quò maior est dignitas illius, qui offenditur, eò maior est malitia peccati, per quod offenditur: sed dignitas Dei offensi est simpliciter infinita: Ergo & malitia peccati contra Deum est simpliciter infinita. Confirmatur 1. quia in Deo sunt infinitæ perfectiones, quibus omnibus contrarium est peccatum mortale. 2. quia peccatum mortale, quantum in se est, destruit Deum, constituẽdo alium vltimum finem extra Deum: Ergo destruit infinitum bonum: Ergo habet infinitam malitiam. Tanta enim est malitia seu priuatio boni quantum

quantum est ipsum bonum, cuius est priuatio. 3. quia nulla creatura potest Deo condignè satisfacere pro vno peccato mortali: posset autem satisfacere; si non esset debitum infinitum.

2. Suppono 1. non esse quæstionem de malitia morali, quæ sumitur ex obiecto, quia certum est illam finitam esse, sicut obiectum finitum est; sed de malitia quæ consistit in contemptu Dei. 2. nec esse quæstionem, an hæc malitia sit simpliciter infinita in genere entis, cum constet solum Deum hoc modo infinitum esse, sed an sit infinita in certo genere, nempe in genere malitiæ: sicut quæri solet, an possit dari creatura infinita, non simpliciter, sed in genere quantitatis aut qualitatis. 3. In hac malitia duo spectari posse, speciem & intentionem. Sicut etiam duo spectantur in visione beatifica. 1. species visionis, quæ est eadem in omnibus beatis, tam Angelis, quam hominibus. 2. intensio & claritas, quæ est diuersa.

3. Prima Conclusio. Malitia peccati mortalis in sua specie non est simpliciter infinita, sed tantùm secundùm quid. *Prior* pars patet, quia pertinet ad certam & determinatam speciem malitiæ, nempe ad speciẽ odij, vt dictum est, nec alias species vel formaliter, vel eminenter includit. Non formaliter, quia alioqui malitia vniuscuiusque peccati mortalis formaliter esset malitia furti, homicidij adulterij, & aliorum peccatorum, quod falsum est. Nec eminenter, quia licet aliquando sit coniuncta aliis malitiis, non tamen est causa vel principium illarum. *Posterior* pars probatur, quia malitia peccati mortalis est contra obiectum infinitũ, nempe contra Deum: Ergo saltem obiectiuè potest dici infinita. Sicut ergo visio beatifica, tametsi ex sua specie finita si, potest tamen dici infinita obiectiuè, quia proximè versatur circa Deum infinitum, sic etiam

malitia

malitia peccati mortalis, licèt in sua specie finita sit, potest tamen dici infinita obiectiuè, quia est contemptus boni infiniti. Item, sicut non potest dari altior species cognitionis, quam visionis beatificæ, sic non potest dari altior species malitiæ, quàm peccati mortalis.

4. Secunda Conclusio. Malitia peccati mortalis non est infinita in quantitate, vel intensione. Probatur, quia potest esse maior & minor intra eandem speciem. Nam peccata mortalia non solùm inæqualia sunt in malitia morali, quæ sumitur ex obiecto, sed etiam in malitia auersionis seu contemptus: Ergo singula, secundùm hanc malitiam, non sunt infinita in quantitate vel intensione. Et confirmatur, quia vtraque malitia potest esse maior vel minor, tum ratione maioris vel minoris deliberationis, tum etiam ratione variarum circunstantiarum. Imò generatim loquendo, quò prior malitia maior est in aliquo peccato mortali, eò etiam posterior maior est. v,g. quò quis plus furatur, & cum maiori damno alterius, eò magis Deum offendit.

5. Ad argumentum initio allatum negatur consequétia. Nam iste modus argumentandi non valet, quando fit transitus ad res diuersi ordinis ac speciei. Non Enim sequitur, Eò perfectior est amor, quo versatur circa perfectiùs obiectum: sed amor noster, quo amamus Deum, versatur circa obiectum infinitè perfectum: Ergo amor noster est infinitè perfectus. Et ratio est, quia in antecedente agitur de amore rei creatæ, in qua datur magis & minus, at in consequente, dé amore rei increatæ, in qua non datur magis & minus. Eodem ergo modo non sequitur, Eò maior est offensa, quo est maior persona, quæ offenditur: sed persona Dei est infinita: Ergo offensa est infinita. Hoc autem bene sequitur, Deus est simpliciter infinitus: Ergo amor

amor vel offenſa, quæ circa Deum verſatur, eſt in ſuprema ſpecie amoris vel offenſæ, quæ eſſe poteſt.

6. Ad 1. confirmationem dico, in Deo non eſſe infinitas perfectiones, ſed vnam ſimplicem quæ tamen infinita eſt. Ad 2. per peccatum non deſtrui Deum, ſed contemni. Illum autem contemptum poſſe dici infinitum obiectiuè. Ad 3. creaturam non poſſe Deo ſatisfacere pro peccato mortali, per proprias vires, quia non poteſt per proprias vires à peccato reſurgere.

QVÆSTIO. VII.

An vtrumque peccatum ſit contra legem Dei?

1. DE mortali nemo dubitat. De veniali, quidam affirmant, vt Durand. in 2. diſt. 34 q. 6. Andreas Vega li. 24. ſuper Concilium Trident. cap. 13. Vaſquez diſp. 143. c. 1. Alij negant, vt Alexander 2. p. q. 106. m. 1. Bonauentura in 2. d. 42. art. 1. q. 1. Conradus & Caietanus q. 88. art. 1. aſſerentes venialia non eſſe contra, ſed præter legem, quibus fauet Diuus Thomas quæſt. 88. art. 1. ad 1. in fine. Et probatur primò ex illo Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata.* Qui autem peccat tantùm venialiter, ingreditur ad vitam: Ergo ſeruat mandata: Ergo non facit contra aliquod mandatum. Secundò, ex illo Ioan. 14. 23. *Qui diligit me, ſermonem meum ſeruabit.* At qui peccat tantùm venialiter, diligit Deum: Ergo ſeruat mandata Dei: Ergo peccatum veniale non eſt contra mandata. Tertiò ex illo Rom. 13. 2. *Qui diligit proximum, legem impleuit.* Qui autem peccat tantùm venialiter, diligit proximum: Ergo legem impleuit: Ergo peccando venialiter, non fecit contra legem.

2. Prima Concluſio. Nullum peccatum veniale eſt propriè

propriè contra finem legis. In hoc consentiunt Catholici. Et ratio est, quia finis legis est charitas (1. Tim. 1. 5.) At nullum veniale est contra charitatem, vt probãt argumenta allata : Et confirmat D. Tho. q. 88. a. 1. ad 2. cum ait: *Veniale peccatum non excludit charitatem*. Quæres, quid hoc sit, charitatem esse finem legis. Resp. Nihil aliud est, quàm quòd omnia præcepta legis eò spectent, vt diligamus Deum ex toto corde, & proximum nostrum, sicut nos ipsos, vt explicat Christus, Matth. 24. 40. & Apostolus Rom. 13. 8. Hoc autem potest fieri, etiamsi peccemus venialiter.

3. Secunda Conclusio. Tametsi nullum veniale sit contra finem legis, vt dictum est: omne tamen veniale est aliquo modo contra legem, siue perfectè, siue imperfectè. Probatur primò generatim, quia omnis actus moraliter malus est contra rectam rationem, ac proinde contra legem æternam: sed omne peccatum veniale est actus moraliter malus (si enim esset moraliter bonus aut indifferens, non esset peccatum.) Ergo omne peccatum veniale est contra rectam rationem, ac proinde contra legem æternam. Secundò speciatim, quia peccatum veniale est triplex. Aliud est veniale ex suo genere, vt mendacium, verbum otiosum, risus immoderatus : Aliud ex paruitate materiæ, vt paruum furtum : Aliud ex defectu perfectæ deliberationis, vt subiti & indeliberati motus iræ, odij, inuidiæ, superbię, luxuriæ. Igitur veniale ex suo genere (vt mendacium) potest esse perfectè contra legem, si quis deliberatè mentiatur. Erit enim contra illam legem Leuit. 19. 11. *Non facietis furtum. Non mẽtiemini.* Similiter veniale ex paruitate materiæ, vt paruũ furtũ, potest esse perfectè cõtra legem, si quis deliberatè furetur. Erit enim cõtra legem citatam, & contra Decalog. Exod. 20. 15. *Non furtum facies.* Deniq; veniale ex defectu deliberationis

potest

poteſt eſſe imperfectè contra legem, vt v.g. indeliberatus motus concupiſcentiæ, eſt imperfectè contra illam legem Decalogi, *Non concupiſces.* Vide Card. Bellarm. lib. 1. de ſtatu peccati cap. 11. circa finem.

4. Ex dictis ſequitur, mortale & veniale non eſſe eodem modo contra legem, 1. quia mortale ita eſt contra legem, vt ſit etiam contra finem legis, non item veniale. Secundò omne mortale eſt perfectè contra legem, multa venialia imperfectè. Tertiò, omnia mortalia ſunt contra legem aliquam, quæ ſimpliciter neceſſaria eſt ad ſalutem, venialia deliberata non item. Vide Vaſquez diſp. 143. cap. 4.

QVÆSTIO. VIII.

Quomodo diſcernendum ſit inter peccatum mortale & veniale?

1. HActenus oſtenſum eſt, quomodo differat mortale à veniali. Nunc quæritur, vnde illa differentia diſcerni à nobis poſſit? Eſt autem triplex veniale, vt iam dixi. Vnum ex ſuo genere: alterum ex leuitate materiæ: tertium ex indeliberatione actus. Igitur tres regulæ aſſignandæ ſunt. Prima ex obligatione pręcepti. Secunda ex quantitate materiæ. Tertia ex perfecta vel imperfecta deliberatione.

2. Prima Regula. Vis & obligatio præcepti, contra quod peccatum committitur, poteſt duobus modis cognoſci. Primò, ex Scriptura, ſi in ea continetur. Secundò, ex ratione naturali, ſi in Scriptura non continetur. Primò igitur ponderanda ſunt verba Scripturæ. Nam ſi dicat peccatum aliquod eſſe dignum morte, vel excludere à regno Dei, vel eſſe execrandum & abominabile, ſatis indicat eſſe prohibitum ſub mortali, iuxta illud Roman. 1. 32. *Qui talia agunt, digni ſunt morte.*

Et

Et Gal.5.22.*Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Et 2.Eph.5.5. *Omnis fornicator, aut immundus non habet hæreditatem in regno Dei.* Quando autem Scriptura vtitur mitioribus verbis, signum est, esse veniale, vt cum de stultiloquiis dicit Paulus, *ea ad rem non pertinere*. Et Iacobus, *peccatum non consummatum non generare mortem.*

3. Quod si præceptum, contra quod peccatur, non continetur in Scriptura, vel diuina, vel humana, tunc ratione naturali vtendum est. Ac primò considerari debet dignitas materiæ, quæ præcipitur, vel prohibetur, an per se multum, vel parum prosit ad charitatem Dei vel proximi conseruandam. Deinde spectandum, an aliqua virtus ex iis, quæ homini maximè necessariæ sunt, grauiter lædatur per peccatum, necne. Quod si nec materiæ dignitas tanta sit, nec graue nocumentum alicuius virtutis, censendum est, peccatum esse veniale. Atque hoc est primum genus peccati venialis, quod dicitur veniale ex suo genere.

4. Secunda regula. Si vel ex Scriptura, vel ex ratione naturali constet, præceptum aliquod obligare sub mortali, nunc vlteriùs consideranda est quantitas materiæ, quia licèt præceptum graue sit, & in re magni momenti, tamen leuiter ab eo deficere, perinde est, ac leue præceptum transgredi. Atque hoc est alterum genus peccati venialis, quod dicitur veniale ex leuitate materiæ. Hinc sequitur, cum aliqua peccata damnantur in Scriptura tanquam mortalia, hoc ita intelligendum esse, quod sint mortalia ex suo genere. Potest autem fieri, vt quæ sunt mortalia ex suo genere, sint venialia ex paruitate materiæ, vt dictum est: Quæ autem sit materia grauis, vel leuis, pro qualitate rei prudenter pensandum est.

5. Tertia Regula. Si & præceptum obligat sub mortali, & etiam materia sit grauis, tunc vlteriùs conside-

randum est, an consensus hominis fuerit deliberatus, necne. Et hinc oritur tertium genus peccati venialis, quod dicitur veniale ex subreptione, vel ex indeliberatione actus, & difficillimè omnium cognosci potest, præsertim si reliqua adsint, quæ ad peccatum mortale sufficere solent, id est, obligatio præcepti sub mortali, & materiæ grauitas. De qua re infra, cap. 5. q. 3. 4. 5. Interim videri potest D. Thom. q. 88. art. 6. & Vega lib. 14. super Concil. Trident cap. 11.

CAPVT III.

De diuisione peccati actualis in commissionem & omissionem.

QVæritur 1. qualis sit illa diuisio, & quomodo differant membra diuidentia. 2. an peccatum omissionis possit esse sine omni actu. 3. an actus coniunctus omissioni culpabili sit peccatum. 4. quisnam actus censeatur esse causa omissionis. 5. an actus, qui est causa omissionis, sit peccatum distinctum ab omissione. 6. quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.

QVÆSTIO. I.

Qualis sit illa diuisio, & quomodo differant membra diuidentia?

1. PRima Conclusio. Actuale peccatum sufficienter diuiditur in commissionem & omissionem. Ratio est, quia peccatum actuale est transgressio legis. Hæc autem transgressio potest fieri duobus modis. Primò committendo aliquid quod prohibetur à lege. Secundò omittédo aliquid, quod præcipitur à lege. Inter hæc duo medium dari non potest.

2. Se

2. Secunda Conclusio. Commissio & omissio differunt duobus potissimùm modis. Primò, quia commissio opponitur præcepto negatiuo: omissio affirmatiuo. Secundò, quia commissio necessariò fit per actum positiuum, omissio non item, vt ex sequenti quæstione patebit. Dices, Nec commissio semper requirit actum, quia potest aliquis peccare commissione, non agendo, sed conando agere. Conatus autem distinguitur ab actu, quia actus procedit à conatu. Respondeo, conatus distinguitur quidem ab actu exteriori, non tamen ab interiori; quia cùm sit desiderium quoddam, seu cupiditas agendi, necessario debet esse actus interior.

3. Tertia Conclusio. Hæc differentia peccati commissionis & omissionis, in moralibus non est essentialis, sed tantùm materialis. Ita D. Thomas q. 71. art. 6. Non est autem sensus, quòd commissio & omissio nunquam differant essentialiter, quia hoc est planè falsum, sed quod non differant essentialiter ex eo præcisè, quia commissio & omissio sunt: cum possint aliquando esse eiusdem speciei. Probatur, quia essentia peccati consistit in priuatione rectitudinis: ergo si priuatio sit eiusdem rationis in duobus peccatis, futurum est, vt illa duo peccata sint eiusdem speciei, licèt vnum sit commissionis, alterum omissionis. Potest autem id contingere quando commissio & omissio opponuntur eidem virtuti, secundum eandem rationem, vt contingit in commissione furti & omissione restitutionis: quia vtrùmque opponitur iustitiæ, & eodem modo facit inæqualitatem.

4. Dices 1. Præceptum affirmatiuum & negatiuum sunt regulæ specie differentes: ergo commissio & omissio, quæ opponuntur illis præceptis, debent etiam specie distingui. Respondeo. Antecedens non

semper verum est, quia præceptum affirmatiuum & negatiuum possunt per se proximè referri ad conseruādam eandem rectitudinē virtutis, vt patet de præcepto restituendi, & non furandi: & tunc differunt specie.

5. Dices 2. Duo vitia extrema, quæ vni virtuti contraria sunt, differunt specie: sed commissio & omissio differunt, sicut duo vitia extremè opposita, quia commissio fit per excessum, omissio per defectum. Resp. Negatur minor: quia peccatum commissionis potest etiam fieri per defectum, vt si quis oret sine debita attentione; & similiter peccatum omissionis potest esse per excessum, vt si quis ex appetitu delectabilium, & ideo insuauium, non comederet necessaria.

6 Dices 3. Commissio & omissio plurimum differunt in ratione voluntarij. Nam commissio directè voluntaria est, omissio vero indirectè. Respondeo. Negatur antecedens, quia omissio tam potest esse voluntaria, quàm commissio, vt paulò pòst patebit.

QVÆSTIO II.

An peccatum omissionis possit esse sine omni actu?

1. PRimo certum est, peccatum omissionis in sua essentia; & ratione formali non includere actum positiuum. Nam formaliter consistit in negatione actus debiti. Secundo certum est, hoc peccatum communiter fieri per aliquem actum, qui vel directè vel indirectè habeat se ad omissionem. Primò directè, vt cum quis expresè vult omittere, quod tenetur facere. Secundò indirectè, vt quando vult aliquid aliud facere, quod impedit executionem præcepti, vt si quis velit dormire aut ludere, quando sacrum est audiendum: vel etiam si quis nocte ludat aut vagetur, ex quo

fit,

fit, vt manè non possit euigilare & ad templum ire. Prior actus est per se causa omissionis: posterior verò tantum per accidens. Est ergo quæstio, cum peccatum omissionis communiter fiat per aliquem actum, an saltem aliquando possit fieri sine actu? 1. Affirmant Durand. in 2. dist. 35. q. 2. Argentina disput. 36. quæst. 1. art. 1. Marsilius quæst. 21. art. 2. Adrianus in 4. de Eucharist. quæst. 3. ad 7. Valentia quæst. 1. part. 4. Ratio est, quia peccatum in eo consistit, vt quis liberè, non faciat, quod tenetur facere: hoc autem fieri potest sine actu. 2. Alij negant, vt Alens. 2. part. quæst. 113. mem. 2. Capreolus in 2. dist. 35. Henricus quodlib. 12. quæst. 24. Ratio est, quia omissio non potest esse peccatum, nisi sit voluntaria: non potest autem esse voluntaria, nisi per actum voluntatis. 3. Alij denique distinguunt, vt D. Thom. quæst. 71. art. 5. asserens fieri posse sine actu, qui per se sit causa omissionis, non tamen sine actu, qui per accidens sit causa vel occasio omissionis.

2. Suppono primo, duplicem esse omissionem. Vnam actus exterioris, vt si quis omittat sacrum: alteram actus interioris, vt si quis omittat actum contritionis, Fidei, Spei, Charitatis. D. Thom. videtur tantum loqui de omissione externa. Suppono secundo, vtramq; omissionem esse contra præceptum affirmatiuum, vt ante dictum est. Tertiò, per actum exteriorem, non tantum intelligi veram operationem Physicam, sed quidquid moraliter censeri potest pro actu externo: cuiusmodi sunt v. g. armatum esse, quiescere, stare, iacere. Hæc enim & similia, si fiant, liberè possunt esse capacia virtutis ac vitij. Vide Azor. l. 4. Inst. mor. c. 1. q. 2.

3. Prima Conclusio. Culpabilis omissio actus exterioris non potest esse sine aliquo actu, qui sit causa vel occasio illius. Hoc sensu vera est sententia D. Tho.

mæ. Ratio est, quia nemo culpabiliter omittit sacrum, nisi vel expressè velit omittere, vel aliquid aliud facere, quo impediatur à sacro, vt, verbi gratia, si velit ludere, ambulare, studere aut otiosè quiescere.

4. Secunda Conclusio. Culpabilis omissio actus interioris potest esse sine omni actu, qui sit causa vel occasio illius. Hoc sensu vera est sententia Durandi & sociorum. Ratio est, quia si omissio actus interioris potest esse voluntaria sine actu, qui sit causa illius, poterit etiam esse culpabilis sine actu: sed potest esse voluntaria sine actu: ergo potest esse culpabilis sine actu. Minor patet ex Diuo Thoma art. citato, ad 2. quia vt aliquid sit voluntarium, non requiritur, vt circa illud versetur aliquis actus voluntatis, sed satis est, vt sit in potestate voluntatis facere & non facere: nam voluntas ex eo censetur libera seu voluntaria quoad exercitium, quia immediatè potest velle & non velle. Sicut ergo ipsum velle, est liberum seu volutarium sine omni alio actu, sic etiam non velle seu suspendere actum volendi, potest esse voluntarium sine actu, ac proinde omissio potest esse voluntaria sine actu.

5. Prima obiectio. Si omissio interior potest esse sine actu, cur non etiam exterior? Videtur enim esse eadem ratio. Nam si voluntas potest suspendere actum, quando occurrit præceptum fidei, spei, aut charitatis, poterit etiam, quando occurrit præceptũ audiendi sacrũ, aut si hoc potest, nec illud poterit. Respondeo. Non est simile. Nam volũtas potest duobus modis suspendere actum. Primò circa præceptum occurrens & obligans. Secundò circa alia omnia, quæ sunt incõpossibilia præcepto. Vtraque suspensio requiritur ad hoc, vt peccatum omissionis contingat sine omni actu. Potest autem vtraque contingere in omissione actus interioris, non autem exterioris. Prior pars patet, quia si

hoc

hoc inſtanti obligaret me præceptum fidei, etiam ſi actu cogitarem de obiecto fidei, poſſem tamen ſuſpendere aſſenſum fidei: atque ita committerem peccatum omiſſionis contra fidem, etiam ſi nihil aliud agerem, quod actum fidei impediret. Poſterior pars patet, quia ſi hac hora obligaret me præceptum eundi ad templum, poſſem quidem ſuſpendere actum voluntatis circa ipſum præceptum, non tamen circa alia omnia, quæ eſſent præcepto incompoſſibilia. Vel enim voluntariè quieſcerem domi, vel aliquod opus extremum aggrederer, vel deliberarem quid faciendum eſſet. Hæc autem ſingula impedirent ſacrum.

9. Secunda obiectio. Voluntas tunc ſolùm peccat, quando determinat ſe ad alteram partem, non autem quandiu manet libera & indifferens in vtramque partem: ſed qui ſuſpendit actum, non determinat ſe in alteram partem: ergo non peccat, ergo peccatum omiſſionis non poteſt fieri per ſuſpenſionem actus. Minor probatur; quia quando voluntas ſuſpendit actum, nihil plus habet quàm quando eſt indifferens. Fingamus enim duo inſtantia, & in priori voluntas ſit indifferens, in poſteriori ſit ſuſpenſa ab omni actu, quid plus habebit in poſteriori, quam in priori? Si plus non habet: ergo manet indifferens: ergo non peccat. Reſpondeo, In poſterori inſtanti habet priuationem actus debiti, quam in priori non habet. Ratio eſt, quia in poſteriori inſtanti poteſt & debet operari: ergo ſi non operetur, caret operatione debita. In priori inſtanti nec poteſt, nec debet operari, quia cauſa ordine naturæ debet eſſe prior effectu: ergo voluntas cùm ſit cauſa libera & indifferens, debet ordine naturæ eſſe prior, quàm ſit actio: ergo in primo inſtanti naturæ, quo conſideratur indifferens, non poteſt operari: ergo tunc non

habet priuationem, ſed ſolùm negatioem actionis.

7. Tertia obiectio. Peccatum omiſſionis non ſolùm punitur pœna damni, ſed etiam pœna ſenſus: ergo in illo peccato non ſolùm reperitur auerſio à Deo, cui reſpondet pœna damni, ſed etiam conuerſio ad creaturam, cui reſpondet pœna ſenſus. At conuerſio ac creaturam non poteſt eſſe ſine actu, Reſpondeo. Voluntas, dum peccat, non ſemper Phyſicè auertit ſe à Deo, & conuertit ſe ad creaturas, ſed aliquando interpretatiuè tantùm: quæ interpretatiua conuerſio non ſemper requirit actum poſitiuum, ſed ſufficit voluntas implicita, qua dum quis omittit, quod Deus præcipit, implicitè cenſetur magis amare creaturam, quam Deum. Vnde pœna ſenſus infligi poteſt pro peccato, non habente actum poſitiuum, quia hæc pœna non reſpondet peccato ratione poſitiuæ differentiæ, quam habet in ordine ad obiectum, ſed ratione malitiæ moralis, quam habet ex eodem obiecto & circunſtantiis. Hæc autem malitia moralis reperitur in pura omiſſione,

8. Quarta obiectio. Peccatum deſtruit virtutem & generat vitium contrarium: ſed pura omiſſio neutrũ poteſt præſtare, cum ſit priuatio tantum: ergo nõ eſt peccatum. Reſp. Omiſſio deſtruit virtutem infuſam, non effectiuè Phyſicè, ſed meritoriè, quia Deus deſinit illam conſeruare in pœnam peccati. Quod ad vitium gignendum attinet, aliqui putant per omiſſionem gigni poſſe habitum vitioſum, quia etiam inclinet ad ſimiles omiſſiones. Sed neutrũ verum eſt. Non primum, quia ſi omiſſio gigneret habitum vitioſum, vel id faceret effectiuè, vel meritoriè. Non effectiuè, quia priuatio non poteſt effectiuè producere realem qualitatem. Ne meritoriè, quia tunc habitus vitioſus deberet à Deo infundi, quod eſt impium dicere. Alterum quoque falſum eſt, quia habitus inclinat ad operationem, non ad ceſſationem.

QVÆS

QVÆSTIO. III.

An actus coniunctus omißioni culpabili sit peccatum?

1. SEnſus eſt, ſi quis ſtuderet aut aliud ageret, dum ſacrum audiendum eſt, an illa actio ſit peccatum? 1. Aliqui affirmant peccatum eſſe, ratione omiſſionis, etiamſi ex ſe peccatum non eſſet omiſſionis, Capreolus loco citato, & Gregorius de Valentia quæſt. 1. part. 4. Alij negant eſſe peccatum ratione omiſſionis, ſi in ſe peccatum non ſit, vt Durandus in 2. diſt. 35. quæſt. 2. 3. Alij diſtinguunt. Nam voluntas eius, qui omittit ſacrum, poteſt duobus modis ferri in actum ſtudendi. Primò antecedenter, ita vt voluntas ſtudendi ſit cauſa omiſſionis ſacri. Secundò concomitanter, aut conſequenter, vt cùm aliquis iam ante deliberatè ſtatuit omittere ſacrum propter pluuiam, vel aliam cauſam, & poſtea ne ſit otioſus, velit ſtudere. Priori modo volunt eſſe peccatum, non item poſteriori.

2. Prima Concluſio. Quando actus eſt cauſa omiſſionis culpabilis, tunc eſt peccatum. Ratio eſt, quia omnis actus liber, qui eſt cauſa alicuius peccati, eſt etiam peccatum. Hinc enim fit, vt conſilium, quo quis alterum inducit ad peccatum, ſit etiam peccatum, quia eſt cauſa peccati. Et confirmatur, quia euentus, vel effectus, qui ſequitur ex actione humana eſt vna ex circumſtantiis ipſius: ſed quando circumſtantia actionis mala eſt, tunc ipſa actio mala eſt, ergo quando ſequitur omiſſio culpabilis ex aliqua actione, ſine dubio actio mala eſt.

3. Dices. Si quis tempore ſacri viſitaret ægrotum periclitantem, non peccaret viſitando, & tamen illa viſitatio eſſet cauſa omiſſionis ſacri, ergo non omnis

actio, quæ est causa omissionis, est peccatum, Respondeo. Nos hîc agimus de omissione culpabili, qualis non est in casu allato. Ratio est, quia quando duo præcepta simul occurrunt, quæ ambo seruari non possunt, tunc illud seruandum est, quod magis vrget, atque ita omissio alterius non est culpabilis: sed hîc sunt duo præcepta, alterum de visitando ægroto, alterum de audiendo sacro, & illud primum magis vrget, quam secundum; ergo primum seruandum est, & omissio secundi non est culpabilis. Hæ ergo duæ regulæ seruandæ sunt. Vna: Quando actus ille, qui est causa omissionis, est etiam sub præcepto, & quidem sub præcepto magis vrgente, tunc est bonus actus, & excusat à peccato omissionis. Altera: Quando actus ille, qui est causa omissionis, non est sub præcepto, etiamsi alias ex se bonus esset, tamen si sit causa omissionis, fit malus. Hæc posterior regula explicat conclusionem, prior obiectionem.

4. Secunda Conclusio. Quando actus omissioni coniunctus non est causa omissionis, tunc non est malus ratione omissionis. v.g. Si quis volens domi manere propter pluuiam, legeret horas Canonicas, non peccaret legendo horas, licet peccaret omittendo sacrum. Ratio est, quia actus ille ex se bonus est, & cùm non sit causa omissionis, non contrahit vllam malitiam ab omissione. Secundò, quia homini volenti domi manere & omittere sacrum, melius est eo tempore aliquid boni facere, quàm otiosum esse, aut mala operari. Dices: D. Th p. 2. de Malo, art. 7 expressè affirmat peccatũ esse, si quis laudet Deum eo tempore, quo tenetur alia opera exercere. Et ratio est, quia omnis ille actus est malus, qui fit tempore indebito. Respondeo. D. Thom. loquitur iuxta primam conclusionem, asserens actum laudandi Deum tunc fieri malum, quando

quando est causa omissionis alicuius præcepti. Tunc enim fit tempore indebito.

QVÆSTIO VI.

Quisnam actus censeatur esse causa omissionis?

1. HÆc quæstio cũ præcedenti connexa est, & intelligi debet de omissione externa. Ac primò certum est, internum actum voluntatis, quo quis expresse vult omittere præceptum, esse directè causam omissionis, quia directè fertur in ipsam omissionem. Secundò certum est, actus illos externos, quorum desiderio & intentione omittitur præceptum, esse indirectè causam omissionis, vt si quis desiderio & intentione studendi, omitteret sacrum. At quæstio est de iis actibus, qui suscipiuntur ab operante post propositum omittendi præceptum, vt si quis proponeret omittere sacrũ propter pluuiã, aut pigritiã, aut aliã causã, & postea tempore sacri aliquid aliud faceret, v.g. Domi studeret, oraret, aut ambularet. De his actibus quæritur, an sint causa omissionis, & cõsequenter an sint peccata?

2. Prima opinio est, solum propositum omittendi sacrũ esse causam omissionis, ac proinde reliqua omnia opera, quæ assumuntur facto semel hoc proposito, concomitanter se habere ad omissionem, & nullo modo esse causam illius. Ita Medina & nonnulli alij apud Valentiam q. 1. p. 4. Ratio est, quia omissio sufficienter & efficaciter sequitur ex solo proposito omittendi: ergo aliqua opera, quæ fiunt tempore omissionis, per accidens & concomitanter se habent ad omissionem.

3. Secunda opinio est, non tantum propositum omittendi præceptum, sed omnia opera, quæ fiunt tempore omissionis, & sũt incõpossibilia cũ actu præcepto, esse causam omissionis, ac proinde esse peccata. Ita Valẽtia loco cit. Ratio est, quia illud omne est causa omissionis

quo

quo posito, sequitur omissio præcepti: sed posito quocumque actu incompossibili, sequitur omissio præcepti: ergo quilibet actus incompossibilis, est causa omissionis præcepti. Neque refert, quod omissio sequatur etiam ex alia causa, nempe ex voluntate seu proposito omittendi. Potest enim idem effectus sequi ex pluribus causis. Nam si quis firmiter statuisset incendere hanc domum, & ego postea illum adiuuarem, non minùs essem causa incendij, quàm alter. Ergo similiter, si quis firmiter statuisset omittere sacrum, & postea tempore sacri studeret, non minus studium, quàm propositum, esset causa omissionis. Et confirmatur, quia ex contraria sententia sequuntur tria absurda. Primò clericum, qui in nauigatione statuisset omittere horas Canonicas, non peccaret, proiiciendo breuiarium in mare. Secundò sequitur, nec illum peccare, qui voto castitatis obstrictus duceret vxorem, si antea statuisset votum illud non seruare. Tertiò, nec latronem peccare, distrahendo rem furto ablatam, si priùs statuisset illam non restituere vero domino. Ratio est, quia si in his casibus, actus incompossibilis executioni præcepti, non est causa omissionis, ergo non est peccatum ratione omissionis.

4. Prima Conclusio. Solum propositum omittendi præceptum, non est sufficiens causa omissionis externæ, ac proinde præter illam alia quærenda est. Ratio est, qua sicut solum propositum occidendi hominem non sufficit ad actum homicidij perficiendum, nisi accedat gladius, venenum, aut aliquid aliud: ita solum propositum omittendi sacrum non sufficit, nisi accedat aliquod extremum opus incompossibile sacro. Nemo enim omittit sacrum, nisi vel domi maneat, vel ambulet, vel aliud agat, quod impediat sacrum.

5. Secunda Conclusio. Præter propositum omittendi

præcep

præceptum, est alia causa omissionis, nempe opus illud incompossibile, quod per se primò eligitur, facto semel proposito omittendi, v.gr. Si quis vellet omittere sacrum ex contemptu, & postea eligeret domi manere, aut ad venationem proficisci. In hoc casu non tantùm voluntas omittendi esset causa omissionis; sed etiam externum opus manendi domi, aut proficiscendi ad venationem. Ratio est, quia tale opus per se impedit obseruationem præcepti, & ex vi illius sequitur omissio præcepti.

6. Tertia Conclusio. Reliqua opera incompossibilia, quæ eliguntur post primum opus incompossibile, & quasi secundariò, non sunt causa omissionis. v. gr. Si quis facto proposito omittendi sacrum ex contemptu eligeret domi manere, quod est primum opus incompossibile, & postea ne sit otiosus, velit studere, illud studium non est causa omissionis, ac proinde non est peccatum. Ratio est, quia posito primo opere incompossibili, necessariò ponitur omissio, & moraliter censetur iam facta: ergo reliqua opera, quæ secundariò assumuntur, nullam habent causalitatem in omissione, sed solùm habent se concomitanter: & confirmatur à simili, quia si lumen semel impediatur per occlusionem feneſtræ, iam reliqua impedimenta, quæ potuissent idem lumen impedire, nullo modo impediunt, quia lumen iam semel integrè impeditum est: ergo similiter, quando sacrum semel integrè impeditur per aliquod opus incompossibile, iam reliqua opera quæ superueniunt, etsi possint impedire, tamen de facto non impediunt.

7. Quarta Conclusio. Inter has duas causas omissionis est magnum discrimen. Nam propositum omittendi semper includit causam finalem omissionis. Qui enim vult omittere sacrum, vult omittere propter aliquem

quem finem, v. g. vt studeat, vt ludat, vt caueat pluuiam, aut aliud incommodum. Opus autem incompossibile, quod fit tempore omissionis, est quasi causa formalis, quia formaliter impedit obseruationem præcepti. Hinc facilè soluuntur argumenta contraria. Nam primò contra Medinam constat, solum propositum non esse sufficientem causam omissionis. Secundò, contra Valentiam, illud solum opus incompossibile esse causam omissionis, ex cuius vi sequitur omissio. Non sequitur autem nisi ex vi primi operis, vt ostensum est. Nec est simile de duobus incendentibus eandem domum. Vnus enim alterum adiuuat, quia quando secundus accedit, non est domus integrè combusta, & ideo potest secundum aliquam partem ab eo comburi. Alia est ratio de duobus operibus incompossibilibus. Nam primum integrè & perfectè impedit executionem præcepti, ac proinde reliqua superuenientia nihil efficiunt. Absurda, quæ inferuntur, non sequuntur ex nostra sententia. Non primum, quia Clericus, si statim abiicit breuiarium ex voluntate omittendi horas: peccat abiiciendo, quia ponit causam omissionis (sicut is, qui domi manet ex voluntate omittendi sacrum,) hoc autem peccatum non est distinctum à voluntate omittendi horas. Si autem non statim abiicit breuiarium, sed post aliquam moram temporis, tunc committit nouum peccatum, quia habet nouam voluntatem omittendi horas, & ex illa ponit causam omissionis. Nec secundum absurdum sequitur, quia qui obstrictus est voto castitatis, si ducat vxorem, ponit veram causam omissionis voti, & facit se impotentem ad voti obseruationem, ac proinde verè peccat. Nec tertium, propter similem rationem. Sequuntur tamen illa absurda ex prima opinione.

QVÆSTIO V

An actus, qui eſt cauſa omiſſionis, ſit peccatum diſtinctum ab omiſſione.

1. ALiqui putant actum illum habere duplicem malitiam: vnam omiſſionis, alteram commiſſionis diſtinctam à priori. At communis ſententia eſt habere tantum vnam malitiam. An autem hæc malitia ſit commiſſionis, an omiſſionis, diſſenſio eſt. Valentia docet eſſe peccatum commiſſionis, non tamen ſpecie vel numero diſtinctum à peccato omiſſionis: Medina dicit actum, qui eſt cauſa omiſſionis, & omiſſionem ipſam eſſe quàſi duo peccata materialiter, ſed vnum formaliter, quia eſt tantùm vna malitia, nempe omiſſionis.

2. Prima Concluſio. Actus ille, qui eſt cauſa omiſſionis culpabilis, contrahit etiam malitiam omiſſionis, & ſub hac ratione eſt idem peccatum cum omiſſione. Probatur, quia actus ille vel formaliter, vel virtualiter continet voluntatem omittendi: ſed voluntas omittendi pertinet ad peccatum omiſſionis, ſicut voluntas furandi ad peccatum furti, & ſic de aliis, vt bene notat D. Thom. q.71.art. 5.

3. Secunda Concluſio. Actus, qui eſt cauſa omiſſionis culpabilis, non habet aliam malitiam, quam omiſſionis. Probatur 1. à ſimili, quia actio, quæ eſt cauſa homicidij, ex eo præciſè, quod ſit cauſa homicidij, non habet aliam malitiam, quàm homicidij: ergo ſimiliter, &c. 2. quia ſi actus ſtudendi, quando eſt cauſa omiſſionis, haberet malitiam eſſentialiter diſtinctam à malitia omiſſionis, oporteret vtramque in confeſſione explicare, quod tamen nemo facit.

4. Dices, Si quis ita addictus eſſet ſtudio, aut luſui, vt ex nimiò amore illius paratus ſit omittere ſacrum, etiamſi aduer

aduertat se obligari ad audiendum sacrum, ille peccat non solùm omittendo sacrum, sed etiam studendo aut ludendo: ergo illud studium, aut lusus, habet malitiam distinctam à malitia omissionis. Et confirmatur similibus exemplis. Nam maritus, qui ex inordinato vxoris amore furatur, committit duo peccata, vnum furando, alterum inordinatè amandò. Item, qui ex inordinato timore negat fidem Christi, peccat semel contra fidem, & semel contra fortitudinem: ergo similiter committit duo peccata, quia ex inordinato amore studendi, omittit sacrum. Et ratio est, quia qui ita est affectus ad res illas, censetur eas plus amare, quàm Deum, quod est contra charitatem Dei. Vnde D. Thom. in 2. 2. quæst. 19. art. 3. docet amorem & timorem mundanum semper esse peccatum, quando est causa transgressionis præcepti. Respondeo. Amor mundanus est malus, quia implicitè continet voluntatem violandi præceptum, obligans sub mortali, verbi gratia, Cùm quis ita affectus est erga diuitias, vt propter eas paratus sit violare aliquod diuinum præceptum, amor ille malus est, non quatenus tendit in diuitias, quia diuitiæ sunt bona indifferentia: sed quatenus virtualiter tendit in aliquod malum, nempe in violationem præcepti affirmatiui, vel negatiui. Vnde hic amor non habet aliam malitiam, quàm violationis illius præcepti.

5. Tertia Conclusio. Actus, qui est causa omissionis culpabilis, est peccatum omissionis, non autem commissionis. Probatur, quia non habet nisi malitiam omissionis, vt probatum est: sed est peccatum ratione malitiæ ergo est peccatum omissionis.

6. Dices, Hic actus, *Volo omittere sacrum*, non potest esse peccatum omissionis. Ratio est, quia peccatum omissionis essentialiter consistit in negatione actus debiti;

debiti, vt supra dictum est: sed hic actus non est negatio actus debiti: ergo actus non est peccatum omissionis, Respondeo, duo sunt in peccato omissionis, materiale & formale. Maior propositio supponit pro formali; minor pro materiali, & ideo non rectè concluditur. Deberet ergo formari syllogismus hoc modo: Peccatum omissionis formaliter consistit in negatione actus debiti sed voluntas omittendi, quatenus formaliter peccatum est, non consistit in negatione actus debiti: ergo non est peccatum omissionis. Iam neganda est minor. Nam illa voluntas omittendi, licet materialiter supponat pro actu positiuo, tamen ille actus non est peccatum, nisi propter omissionem actus debiti: ergo quatenus peccatum est, includit ordinem ad omissionem actus.

QVÆSTIO VI.

Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis?

1: OPus externum, quod est causa omissionis, aliquando est simul tempore cum ipsa omissione, vt cùm quis studet tempore sacri, & de hoc satis diximus: aliquando est ipsa omissio, vt si quis voluntariè inebriet se, & postea in ebrietate omittat aliquod præceptum occurrens, & de hoc quæritur, an ille, qui omittit præceptum, peccet eo tempore, quo dat causam futuræ omissionis, an verò postea, quando reipsa omittit præceptum, etiamsi tunc dormiat.

2. Prima opinio est, totum hoc peccatum omissionis commiti tunc, quando aliquis voluntariè dat sufficiētem causam omissionis, postmodum verò tempore præcepti nullum esse peccatum. Ita Alensis 1. part. q. 130.m.7. Gabr. in 2.d.32.q.7.art.2. Maior in 4.d.9.q.2.

Adrianus Papa in 4. q. 3. de Eucharist. ad 7. Ratio est quia peccatum sequitur voluntatem.

3. Secunda opinio est, omissionem tunc imputari ad culpam, quando vrget præceptum affirmatiuum, licet causa omissionis præcesserit. Ita Marsil. in 2. q. 21. art. 2. & D. Tho. in 2. 2. q. 79. art. 3. ad 3. vbi oppugnat præcedentem opinionem. Ratio eius est, quia peccatum cõsistit in transgressione præcepti. At trangressio præcepti fit eo solùm tẽpore, quo obligat præceptum. Deinde si aliquis sufficientem causam omissionis dedisset per somnum, vel ebrietatem, & postea casu excitaretur à somno, & impleret præceptum, ille certè non omitteret præceptum. Et, si tali omissioni esset imposita pœna excommunicationis, reuera non incurreret. Vide eundem D. Thomam in 2. 2. q. 150. art. 4.

4. Tertia opinio est, vtroque tempore peccati, & cùm aliquis dat causam omissionis, & cùm postea omittit executionem præcepti. Ità Medina q. 71. art. 5. d. vltim. Valentia q. 1. p. 4. & aliqui recentiores Thomistæ, qui benignius D. Thomam interpretantur. Nota in omissione duo posse spectari. 1. interiorem culpam, quæ est in voluntate. 2. exteriorem omissionem præcepti.

5. Prima Conclusio. Peccatum, seu interior culpa omissionis tunc contrahitur, quando quis voluntariè dat causam, vnde probabile est, omissionem secuturam. Ratio est, quia omnis culpa propriè est in voluntate: ergo culpa omissionis tunc contrahitur, quando quis habet voluntatem omittendi. Hanc autem censetur habere, quando voluntariè dat causam omissionis: ergo tunc contrahit culpam omissionis. Et confirmatur, quia quando quis directè vult omittere, tunc sine dubio cõtrahit culpam omissionis, sicut quando quis directè vult furari, tunc contrahit culpam furti, ergo similiter, quando indirectè vult omittere, tunc contrahit culpam omissionis.

omiſſionis. Nota hoc habere locum etiam in commiſſione. Quicunque enim vult aliquid ex quo veriſimile eſt aliud malum ſecuturum, eo ipſo contrahit culpam illius mali, etiamſi fortè non ſequatur.

6 Dices, Hinc ſequitur, eum, qui voluntariè potitando contrahit morbum, ex quo ſequitur omiſſio multorum præceptorum, in illo priori actu contrahere omnes malitias illarum omiſſionum, quod videtur durum. Sequela patet, quia poſuit ſufficientem cauſam earum omiſſionum. Aliqui dicunt, illum non contrahere malitiam contra præcepta poſitiua, quia illa non obligant omnes, ſed eos tantum, qui poſſunt exequi. Hæc reſponſio non ſatisfacit. Primò, quia ſequeretur, eum, qui hac intentione procuraret morbum, vt ſolui poſſit ab obligatione iſtorum præceptorum, nec peccare contra præcepta, quod falſum eſt. Secundò ſequeretur, eum, qui voluntariè ſe inebriauit, & inde incidit in morbum, & omittit officium diuinum, non contrahere peccatum omiſſionis, quod etiam falſum eſt. Reſpondeo ergo, eas omiſſiones verè eſſe malas, ſi aliquo modo ſint voluntariæ, vt colligitur ex D. Thoma, q.77. art.7. ad 3. eſt tamen prudenter conſiderandum, quando eiuſmodi omiſſiones ſint indirectè voluntariæ. Oportet enim non ſolùm eſſe præuiſas, ſed etiam tales, vt præcepta obligent ad vitandum morbum, ne eiuſmodi omiſſiones ſequantur. Præcepta autem humana non obligant ad aliquas actiones vitandas, niſi quando omiſſiones proximè, & quaſi eodem tempore ſequuntur ex illis actionibus. Sicut præceptum de horis Canonicis hominem obligat, vt vitet tunc ebrietatem, quando ex ebrietate proximè, & quaſi eodem tempore ſequitur omiſſio officij. Hæc autem non fit, quando ex ebrietate ſequitur morbus, & poſtea ex morbo ſequitur omiſſio officij.

7. Secunda Conlusio. Exterior omissio præcepti tunc fit quando occurrit tempus præcepti, obligantis, etiamsi aliquis tunc dormiat. Probatur, quia exterior omissio directè opponitur actui exteriori, qui præcipitur: ergo tunc solùm est; quando actus est præceptus. Hinc colligimus eum, qui sufficientem dedit causam omissionis, & culpam omissionis contraxit, si tamen adhuc postea præceptum obseruet; non incurrere pœnam omissioni cōstitutam, quia non est constituta interiori culpæ, sed exteriori omissioni. Hoc sensu Medina & nonnulli alij explicant D. Thomam quando dicit peccatum omissionis solùm imputari eo tempore, quo præceptum obligat, quia scilicet tunc imputatur quoad pœnam humanam, quæ omissioni exteriori imposita est.

8. Tertia Conclusio. Omissio externa, licèt nullam addat malitiam moralem, potest tamen dici peccatum per extrinsecam denominationem. Prima pars patet, quia suppono voluntatem non mutari, nec augeri: ergo omissio, quæ sequitur ex illa voluntate, non potest addere nouam malitiam. Secunda pars patet, quia vt actio exterior sit mala & peccatum, satis est quod procedat à mala voluntate: ergo idem dici debet de exteriori omissione. Hinc colligitur, mensuram huius peccati omissionis exterioris sumendam esse ex culpa interiori, quæ præcessit. Nam si illa fuit venialis, omissio erit venialis: si mortalis etiam omissio mortalis. Et ratio est, quia tota malitia omissionis oritur à præcedente voluntate.

9. Dices, Ergo is, qui sponte se inebriauit, & postea omisit horas Canonicas, committit duo peccata mortalia æquè grauia. Respondeo. Est certum, quod sponte se inebriando peccauit mortaliter, non tamen semper peccat mortaliter omittendo horas. Ratio est, quia

licet

licèt peccatum omißionis debet mensurari ex culpa interiori præcedenti, nempe ex voluntate inebriandi, tamen in ista ebrietate sunt duæ malitiæ considerandæ. Vna, quam habet ex proprio obiecto, quæ est malitiæ intemperantiæ. Altera, quam habet, quatenus est causa omißionis. Omißio ergo quæ sequitur, mensuratur ex posteriori malitia, non ex priori. Vnde contingere potest, priorem malitiam esse peccatum mortale, & nihilominus omißionem esse venialem, propter leuem negligentiam, vel culpam in præuidenda omißione.

10. Quæres, an omißio exterior semper sit peccatum? Ratio dubitandi est, quia fieri potest, vt aliquis ante omißionem doleat & pœniteat, quòd dederit causam omißionis, & tamen non poßit impedire omißionem. Tunc enim omißio sequens est simpliciter inuoluntaria: ergo tunc non est peccatum. Et confirmatur, quia alioqui poßet contingere, vt talis homo, quia iam per pœnitentiam restitutus est in gratiam Dei, peccaret mortaliter solo exteriori peccato, sine consensu voluntatis, quod tamen falsum est. Similiter sequeretur aliquando teneri hominem ad peccatum mortale, vt si quis voluntariè incidat in morbum, ex quo sequitur culpabilis omißio, & postea cùm iam ægrotat, iubeatur omittere ieiunium ex præscripto medici vel superioris: ergo si illa omißio est illi pecatũ, sequitur eum obligari ad peccatum, quod est falsum. In contrarium verò est, quia quantumuis illum hominem sui peccati pœniteat, tamen postea propter omißionem exteriorem iustè punitur excommunicatione, aut alia pœna Ecclesiastica, quæ fortè est imposita: ergo signum est, omißioné exteriorem esse peccatũ mortale, etiam post actã pœnitentiã, quia excommunicatio supponit peccatum mortale. Et confirmatur à simili, quia exterior

actus commissionis esset verè peccatum in tali casu, vt si quis doleret se dedisse alteri venenum, & postea sequeretur homicidium, proculdubio illud homicidium esset verè peccatum: ergo idem dicendum est de externa omissione.

11. Respondeo 1. probabile est, huiusmodi omissionem semper censeri aliquo modo peccatum, quia semper sequitur ex praua voluntate præcedente. Neque refert, quod voluntas sit mutata, quia illa subsequens voluntas non est principium omissionis, sed illa praua, quæ antea præcessit. Actio autem exterior, vel omissio, denominatur peccatum à voluntate à qua procedit, Vnde fit, vt vna & eadem omissio, partim sit volita per modum effectus, nempe à priori voluntate praua, partim sit nolita per modum obiecti, nempe à posteriori voluntate bona. Prior voluntas sic explicatur: *Volo*: posterior sic, *Nollem*, scilicet sequi effectum

12. Respõdeo 2. Probabilius est, & facilius defenditur, huiusmodi omissionem nõ esse verè peccatum, sed effectum peccati, quia reuera non imputatur ad culpam, nec est vllo modo in potestate omittentis. Hoc ergo interest, quod quando praua voluntas, ex qua sequitur omissio, per pœnitentiam mutata est, tunc omissio sequens non est peccatũ. quãdo autẽ voluntas praua, vel formaliter vel virtualiter perseuerat, tunc est peccatũ.

CAPVT IV.

De aliis quibusdam peccati diuisionibus.

1. Hactenus explicatæ sunt duæ præcipuæ diuisiones peccati actualis quarum prior est in mortale & veniale posterior in commissionem & omissionem: nunc reliquæ sequuntur,

Tertia diuisio. Peccatum actuale diuiditur in Carnalia & Spiritualia.

1. Carnali

1. Carnalia dicuntur, quæ in carne perficiuntur, vel quorum obiectum est aliqua delectatio carnalis, pertinens ad sensum tactus vel gustus.

Spiritualia dicuntur, quæ non perficiuntur delectatione carnali. De vtrisque loquitur Apostolus 2. Corinth. 2. cum ait: *Mundemus ab omni inquinamento carnis & spiritus*. Vide etiam D. Gregor. l. 31. Moral c. 21. vbi dicit, è septem peccatis capitalibus, duo esse carnalia, Gulam scilicet & Luxuriam, reliqua verò spiritualia. Dices, omnia peccata dicuntur opera carnis apud Apost. ad Gal. 5. 16. Respondeo. Nomine carnis significatur ibi totus homo, quatenus secundùm naturam corruptam consideratur, iuxta illud 1. Cor. 3. 3. *Nonne carnales estis, & secundùm hominem ambulatis?*

2. Quarta diuisio: Quædam peccata sunt contra Deum, quædam contra proximum, quædam contra ipsum peccantem. Mat. 12. 32. *Qui dixerit contra Spiritum sanctum, non remitetur ei.* Mat 18. 5. *Qui scandalizauerit vnum de pusillis istis, &c.* 1. Corinth. 6 18. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat.* Dices, omnia peccata sunt contra Deum, quia sunt contra legem Dei, & auertunt nos à Deo Respondeo. Omnia generali quadam ratione sunt contra Deum, sicut etiam omnia sunt contra ipsum peccantem, quia priuant illum charitate & gratia, & sunt illi causa damnationis, nihilominus peculiari quadam ratione, quædam propriè dicuntur esse contra Deum, alia contra proximum, alia contra peccantem, nempe ratione virtutum, quibus opponuntur. Sunt enim quædam virtutes, quæ propriè habent Deum pro obiecto, vt fides, spes, charitas, religio: aliæ habent proximum pro obiecto, vt Iustitia & Misericordia: aliæ solum componunt hominem in seipso, vt Temperantia & Fortitudo. Hinc fit, vt peccata, quatenus opponuntur his tribus generibus

virtutum, rectè diuidantur in tria membra suprà dicta.

3. Quinta diuisio: Quædam sunt peccata cordis, quædam oris, quædam operis. Hæc diuisio potest habere tres sensus: Primus est, vt quædam peccata ex genere suo talia sint, vt in corde perficiantur; vt hæresis, desperatio, odium Dei, inuidia: alia in eo, vt periurium & mendacium: alia in opere, vt adulterium, furtũ, homicidium. Secundus sensus est, vt quædam peccata nõ quidem ex natura sua, sed tamen ex intentione peccantis, vel sistant in corde, vel in ore, vel perueniant ad opus, vt si aliquis velit interiùs consentire delectationi cogitatæ cuiuscunque operis, & nullo modo extreriùs peccare, siue lingua, siue opere: alius autem velit ore tantum peccare, cum possit etiam opere: alius denique ad ipsũ opus progrediatur. Tertius sensus est; vt membra huius diuisionis accõmodentur ad progressum vnius & eiusdem peccati, non sistendo in singulis.

4. Sexta diuisio: Quædam peccata fiunt ex Ignorantia quædam ex Passione: quædam ex Malitia. Quæres, quomodo hæc tria membra distinguantur? Ratio dubitandi est. Primò, quia omne peccatum oritur ex aliqua ignorantia, iuxta illud Prou. 15. *Errant, qui operantur malum* Et illud Aristot. 3. Ethic. cap. 1. *Omnis prauus ignorat, quæ agere oportet*. Secundò, quia nullum videtur esse peccatum ex malitia. Nam illa malitia, ex qua dicitur esse peccatum, vel est aliquid actuale, vel non. Si non est aliquid actuale, non potest esse malitia actualis: si est aliquid actuale, iam est peccatum actuale. Vel ergo illud peccatum est ex alia malitia præcedente, & sic dabitur progressus in infinitum: vel sistendum est in aliquo peccato, quod non sit ex malitia, & tunc reliqua, quæ ex illo oriantur, non erunt etiam ex malitia, quia effectus est similis suæ causæ. Tertiò, quia sunt aliqua peccata, quæ non comprehenduntur

ista

ista diuisione. Nam ipsamet ignorantia sæpe peccatum est. Deinde peccatum ex suggestione non potest huc reuocari, quia nec est ex malitia, cùm proueniat à causa extrinseca: nec ex passione vel ignorantia, vt patet in peccato Adam, & inferiorum Angelorum. Idem videtur dicendum de peccato, quod occasionem habet ex praua quadam complexione naturali.

§ Prima Conclusio. Peccatum ex Ignorantia illud est, quod ab ignorantia vincibili, voluntarium diminuente, tanquam à causa per accidens procedit. Iuxta illud 1. Cor. 2. v. 8. *Si cognouissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Et 1. Tim. 1. v. 13. *Ignorans feci in incredulitate.* Et Actor. 3. v. 17. *Scio quia per ignorantiam fecistis.* Dixi 1. *Ab ignorantia vincibili*, quia quod ex ignorantia inuincibili fit, censetur omnino inuoluntarium: ac proinde non potest esse peccatum. Dixi 2. *Ex ignorantia voluntarium diminuente*, vt excludam ignorantiam vincibilem affectatam, seu directè volitam, quæ non tollit perfectam libertatem, ac proinde non constituit peccatum ex ignorantia, sed ex malitia potius. Nam quando quis ex professo vult aliquid ignorare, vt postea liberiùs peccet, tum prima origo peccati non est ignorantia, sed praua voluntas ignorandi. Vnde D. Gregor. l. 25 Moral. c. 16. Aug. in lib. de Gratia & liber. arb. cap. 3. Bern. ep. 27. ad Hug. de S. Vict. docent, quod *nescire sit ignorantiæ: nolle autem scire sit superbiæ.* Quo significant peccatum illud, quod est ex ignorantia affectata, propriè esse peccatum ex malitia. Quæres, cui scientiæ debeat opponi hæc ignorantia vincibilis? Respondeo. Ignorantia duplex est. Alia enim opponitur scientiæ speculatiuæ, quæ propriè dicitur ignorantia de qua hîc agimus. Alia opponitur prudentiæ, seu rectæ electioni, quæ reperitur in omni peccato. Nam quicumque peccat, nec prudenter agit, nec rectè

eligit. Hoc autem fieri potest vel ex passione, vel ex ignorantia propriè dicta, vel ex malitia.

9. Secunda Conclusio. Peccatum ex passione illud est, quod oritur ex motione appetitus sensitiui, trahentis voluntatem ad consensum, ac proinde diminuentis libertaté eius, iuxta illud Iac. 1. v. 14. *Vnusquisque tẽtatur, à concupiscentia sua abstractus & illectus.* Et Dan. 13. 56. *Concupiscentia subuertit cor tuum.* Dixi, *trahentis voluntatẽ ad consensum*, quia passio seu motio appetitus dupliciter se habet. Nam aliquãdo antecedit, & quodammodo extorquet cõsensum voluntatis; & tunc est peccatum ex passione, de hoc hîc agimus. Aliquando verò sequitur, & excitatur à voluntate, vt cum quis spõte excitat in se concupiscentia carnis: & tunc non est peccatũ ex passione, sed ex malitia, quia tunc prima radix peccati non est passio, sed mala voluntas, quæ excitat passionem. Est autem magna differentia intèr vtrumque peccatum, quia hoc posterius multò grauius est, cùm fiat ex plena libertate, & deliberato proposito, & passio iam execitata nõ impediat, sed potiùs augeat affectum voluntatis circa turpem delectationẽ. Quæres, An illa passio, quæ propter prauam consuetudinem est vehementior, constituat peccatum ex passione? Respondeo negatiuè, quia talis motio, non est violẽta, sed voluntaria: ergo peccatum, quod inde sequitur, non est ex passione, sed ex malitia. Talia sunt peccata eorum, qui non didicerũt resistere suis passionibus, de quibus loquitur Arist. 7. Eth. quando dicit Intemperantẽ non ex passione, sed malitia peccare. Idem docet D. Tho. q. 78. art. 3. de peccato ex habitu seu consuetudine: quod tamen intelligendum est, quamdiu consuetudo est voluntaria. Nam si pœniteat aliquem præteritæ consuetudinis, & faciat quantum in se est, vt illi resistat, iam peccatum ex ea ortum censebitur esse ex passione.

7. Tertia

7. Tertia Conclusio. Peccatum ex malitia est, quod absque ignorantia vel passione, ex plena libertate & voluntate committitur, iuxta illud Iob. 34. 37. *Qui quasi de industria recesserunt à Deo.* Et ratio est, quia tunc homo peccat ex malitia, vt ait D. Th. q. 78. art. 2. quando ipse ex se fertur ad malum (& ideo Arist. 7. Ethi. c. 7. & 8. vocat hoc peccatum *ex electione*: & Scriptura vocat peccatum *ex industria*) sed tunc homo propriè ex se fertur in malum, quando neque ex passione, neque ex ignorantia, sed propria libertate in illud fertur: ergo tunc peccat ex malitia. Et confirmatur, quia libertas in homine dupliciter minui aut impediri potest. Primò ex parte intellectus, & hoc facit ignorantia. Secundò ex parte appetitus sensitiui, & hoc facit passio. Ergo quando nec ignorantia, nec passio adest, tunc peccatũ est planè liberum & carens omni excusatione, ac proinde dicitur peccatum ex malitia. Vnde ipsa libertas voluntatis, quæ malè vtitur sua facultate, & à nullo sollicitata peccat, denominatione quadam extrinseca vocatur malitia.

8. Quarta Conclusio. Inter hæc tria peccatorum genera grauissimum est peccatum ex malitia: tum quia maximè liberum est, tum etiam, quia fit cum maiori contemptu. Ex aliis verò duobus membris, peccatum ex ignorantia ex suo genere leuius est, quàm peccatum ex passione, quia ignorãtia minuit liberum & voluntarium. Passio verò licet minuat liberum, auget tamen voluntarium, & voluntatis conatum. Deinde, quia facilius potest aliquis vitare peccatum ex passione, quàm ex ignorãtia. Vide D. Augustinum lib. 6. contra Iulianum, c. 5. & D. Gregorium l. 25. Moral. cap. 16. vbi sic ait, *Grauiùs quidem peccatur infirmitate, quàm ignorantia, sed multò grauiùs studio, quàm infirmitate.*

9. Quinta Conclusio. Diuisio peccati in tria prædicta

membra

membra, non est essentialis, sed accidentalis, quia sumitur ex diuersis tantùm circunstantiis pertinentibus ad circunstantiam. *Quomodo*, patet in exemplo quia homicidium potest fieri ex malitia, ex passione ex ignorantia. ita vt nulla sit diuersitas essentialis & specifica; sed solum accidentalis ex variis circunstantiis ad eandem speciem pertinentibus.

10. Prima obiectio. Omne peccatum nascitur ex amore sui, vt docet Aug. li. 14. de ciuitate, cap. vltim. Sed amor sui est passio: ergo omne peccatum nascitur ex passione: ergo nullum ex malitia vel ignorantia. Respondeo. Per amorem sui, tria possunt intelligi. Primò actus aliquis specialis amore proprij, qui antecedat omnia alia peccata, & ex quo omnia alia peccata oriantur. Hoc sensu falsa est maior, quia neque talis actus est necessarius; vt experientia docet, neque quisquam ordinariè amat se aliter inordinatè, quàm appetendo sibi ea, quæ sunt illicita. Secundò, potest intelligi inordinata quædam inclinatio ad se amandum. Hoc sensu vera est maior. Cæterum illa inclinatio cum sit in actu primo, non potest exire in actum secundum, nisi interueniat aliqua ignorantia, vel passio, vel malitia; & sic adhuc manet salua illa diuisio. Tertiò potest intelligi actualis quidam amor sui, qui non quidem antecedat omnia peccata; sed potius intimè in omnibus includatur, & sit generalis quædam ratio committẽdi omnia peccata. Hoc etiam sensu verum est omne peccatum oriri ex amore sui, vt patet inductione. Ideo enim vult aliquis furari, quia vult sibi aliquod bonum vtile: & ideo vult fornicari, quia sibi aliquod bonum delectabile, & sic de cæteris. Vnde recte dici potest, peccare nihil esse aliud, quàm inordinatè se amare; & diuersa peccata nihil aliud esse, quàm diuersas inordinationes

proprij amoris. Verum neque hoc modo destruitur trimembris illa peccati diuisio, quia qui amat se inordinatè, quærendo sibi aliquod bonum vtile aut delectabile, semper occasionem sumit, vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex malitia.

11 Secunda obiectio. Peccatum ex suggestione vel ex praua complexione naturali, non potest reuocari ad hanc diuisionem. Respondeo. Suggestio semper ferè excitat aliquam passionem: ac proinde peccatum consequens erit ex passione. Quod si suggestio non excitet passionem, vt accidit in Angelis inferioribus, & in Adamo, tunc peccatum consequens erit ex malitia, quia erit planè liberum, & suggestio solum se habebit, tanquam propositio obiecti. Interius enim nihil operabitur, quod inclinet ad peccatum. Idem est de praua complexione naturali, quando est occasio peccati, quia plerumque eatenus est occasio peccandi, quatenus excitat passionem, vt patet in cholericis Si tamen nullam passionem excitet, sed solum sit occasio peccandi: quatenus facit, vt hæc vel illa res prohibita apprehendatur tanquam conuenientior, tunc tale peccatum est ex malitia; quia est perfectè liberum.

CAPVT V.

De subiecto peccati.

QVæritur 1. An in voluntate possit esse peccatum. 2. An etiam in intellectu. 3. An in appetitu sensitiuo secundum se. 4. An in appetitu sensitiuo propter consensum voluntatis. 5. An in membris & potentiis exterioribus.

QVÆSTIO. I.

An in voluntate possit esse peccatum?

1. ALiqui putant omne peccatum esse in voluntate, ex D.Thoma quæst. 74. artic. 1. alij putant aliqua esse in voluntate, & aliqua in aliis potentiis, quæ subsunt libertati voluntatis. Nota, in peccato commissionis tria spectari posse, primò, actum peccati, quoad entitatem realem. Secundò, malitiam illius actus, quæ consistit in priuatione rectitudinis. Tertiò, rationem voluntarij. Nisi enim actus peccati, & similiter priuatio rectitudinis esset voluntaria, non haberet rationem peccati.

2. Prima Conclusio. Si spectemus peccatum, quoad actum realem, & quoad priuationem rectitudinis, non omne peccatum est in voluntate. Nam iudicium erroneum vel hæreticum, est verè peccatum, & tamen quoad actum realem est in intellectu. Vnde etiam necesse est, priuationem rectitudinis esse in intellectu. Est enim in ipso actu, qui inhæret intellectui.

3. Secunda Conclusio. Si spectemus rationem voluntarij sine qua nec actus, nec priuatio potest esse peccatum, iam omne peccatum est in voluntate. Omne enim peccatum debet esse voluntarium. At nullum est voluntarium, nisi à voluntate: ergo omne peccatum, quatenus voluntarium, est in voluntate. Vbi nota, priuationem rectitudinis dupliciter spectari posse. Primò materialiter, quatenus physica priuatio est. Secundò formaliter, quatenus habet rationem malitiæ, seu quatenus est voluntaria. Priori modo potest esse in intellectu, posteriori non potest, nisi in voluntate.

QVÆS

QVÆSTIO II.

An in intellectu possit esse peccatum?

1. HOc dupliciter intelligi potest. 1. in intellectu, tanquam in subiecto. Secundò in intellectu, tanquam in dirigente. Prior sensus est huius loci. Addam etiam aliquid d posteriori.

Prima Conclusio. Quædam peccata sunt in intellectu,tanquam in subiecto,vt ignorantia, error, hæresis. Hoc intelligi debet iuxta ea, quæ dicta sunt in præcedenti quæstione. Nota tamen cum Caietano differentiam inter ignorantiam & errorem. Nam ignorantia tunc solùm est peccatum, quando est earum rerum, quas tenemur scire: error autem voluntarius semper est peccatum, in quibuscunque rebus versetur: tametsi Durandus in 2.d.29. quæst.2. contrarium sentiat. Et probatur, quia error per se est obiectum prauum,& defectus quidam contrarius naturæ hominis, neque ad vllum bonum finem referri potest: ergo non potest honestè amari. Et confirmatur, quia mendacium per se malum est: ergo multò magis iudicium falsum. Vnde fit, vt semper sit peccatum, temerè se exponere erroribus, idque vel mortale:vel veniale pro qualitate materiæ. Secus verò est, quando homo errat opinando probabiliter, quia tunc non errat voluntariè.

2. Secunda Conclusio. Quædam peccata sunt etiam in intellectu, tanquam in dirigente. Nam aliquando fit, vt intellectus non dirigat voluntatem ad id, quod honestum est, aut etiam moueat ad id, quod turpe est: & hoc sensu, dicitur peccatum esse in intellectu, quatenus malè consulit & dirigit voluntatem.

QVÆS

QVÆSTIO III.

An in appetitu sensitiuo secundùm se poßit esse peccatum?

1. SEnsus est an omnes motus concupiscentiæ circa rem illicitam, præuenientes libertatem, & consensum voluntatis, sint peccata, vt v. g. motus iræ, odij, libidinis, &c.

Prima opinio est hæreticorum, tales motus esse peccata mortalia, etiamsi voluntas non consentiat, iustis tamen non imputari propter fidem. Ita Lutherus art. 2. & 3. inter art. damnatos à Leone X. Calu. l. 3. Inst. c. 3. §. 10. Phil. Melan. in Apol. Confessionis Ausp. art. 2. de pecc. originali, Kemnitius in exam. sess. 5. Conc. Trid. Fundamentum illorum est triplex. Primò, quia omnes isti motus prohibiti sunt illa lege, *Non concupiscens*. Secundò, quia sæpe in Scripturis vocantur malum & peccatu. Loca infra citabimus. Tertiò, quia procedunt à peccato originali, à quo inquinantur. Vbi nota, Caluinistas docere peccatum originale non tolli per Baptismum, sed in nobis manere. Hinc sequitur: Primò, omnes motus & actiones nostras esse verè peccata coram Deo, quia procedunt à radice vitiata & corrupta. Secundò, nullam posse in nobis esse iustitiam inhærentem, sed externam & imputatiuam. Tertiò, impossibile nobis esse seruare præcepta Dei. Ratio est, quia si manemus infecti & coinquinati peccato originali, non potest in nobis esse gratia & iustitia, Hæc enim cum peccato non consistit. Rursus si in nobis non est gratia & iustitia, non habemus sufficiens vires ad seruandam legem Dei.

2. Secunda opinio est Caietani q. 74. a. 4. tales motus esse peccata venialia, etiamsi voluntas non consentiat

Fun

Fundamentum ipsius est, quia putat appetitum sensitiuum habere propriam libertatem, quæ sufficiens sit ad peccatum veniale committendum, non autem ad mortale. Idem videtur sentire Magister in 2. d.24. vbi dicit, Illecebram in sola sensualitate existentem esse peccatum veniale leuissimum. Et D.Thom.q.74.art.3. ad 3.vbi dicit, motum sensualitatis rationem præuenientem esse peccatum veniale.

3. Tertia opinio est, tales motus, si proueniant ex dispositione corporis, nulla esse peccata: si autem ex imaginatione rei illicitæ, esse peccata venialia. Ita Alens.2.part.q.26.m.2, Durand.in 2. q. 24.q.5. Petrus Soto in instruct.pastorum, tract. de peccato origin. & apertè D.Th.q.7.de malo,art.6. ad vltim. Fundamentum est, quia hi motus, qui proueniunt ex imaginatione, sunt aliquo modo in potestate hominis, reliqui verò, qui ex dispositione corporis non sunt, in potestate hominis.

4. Quarta opinio est communis, eiusmodi motus nec esse mortalia, nec venialia peccata.

5. Prima Conclusio. Motus concupiscentiæ præuenientes omnem voluntatis consensum, non sunt peccata mortalia. Ita contra Lutheranos & Caluinistas definitum est in Conc.Trident.sess.5. & probatur 1.ex Scriptura.Rom.6.12.*Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediatis cõcupiscentiis eius.* Vbi Apostolus nomine peccati intelligit concupiscentiam, non quod propriè sit peccatum, sed quia est causa peccati actualis, & effectus peccati originalis. Hanc autem concupiscentiam non vult non esse in nostro corpore, sed vult eam non regnare, vt notat August. tract. 41. in Ioan. Regnat autem, quando voluntas ei obedit: ergo sine consensu voluntatis non potest nocere concupiscentia, ac proinde non est verè peccatum, tametsi nata

sit ex peccato originali, & incitet ad peccatum actuale. Idem patet ex illo Iacobi 1.14. *Vnusquisque tentatur, à concupiscentia sua abstractus & illectus: denique concupiscentia cùm conceperit, parit peccatum, peccatũ verò cùm cõsummatum fuerit, generat mortem.* Vbi Apostolus describit progressum, quo à tentatione concupiscentiæ venitur ad peccatum mortale per consensum. Ac 1. ponit ipsum motum concupiscentiæ, in quo consistit tentatio, quam constat non esse peccatum, cùm sit potiùs occasio meriti, iuxta illud ibidem, *Beatus vir, qui suffert tentationem*, id est, qui illam inuitus patitur. 2. Ponit partum concupiscentiæ, nempe peccatum veniale, qualis est delectatio præueniens plenam deliberationem. 3. Ponit mortem seu peccatum mortale, quod oritur ex pleno consensu. Vnde patet, distinguendo esse tres motus concupiscentiæ. Primum, inuoluntarium, qui nullo modo est peccatum: Secundum, imperfectè voluntarium, qui est peccatum veniale: Tertium perfectè voluntarium, qui est peccatum mortale. Hos tres motus vocant Theologi Suggestionem, Delectationem, & Consensum.

5. Secundò probatur ex D. Aug. lib. 5. contra Iulian. cap. 5. vbi sic argumentatur. Si motus concupiscentiæ essent peccata mortalia sine consensu voluntatis, frustra diceretur Eccles. 18.30. *Post concupiscentias tuas non eas*, id est, non consentias illis. Cur moneret nos Ecclesiasticus, vt non consentiamus concupiscentiis, si essent peccata mortalia, sine consensu? Idem probat lib. 2. de Ciuitate, cap. 25. Quia fieri potest, vt tales motus concupiscentiæ excitentur in corpore dormientis, & tunc non sunt peccata: ergo etiam non sunt peccata, quando excitantur in corpore non consentientis. Sequela patet, quia si non sunt peccata in corpore dormientis, hoc ideo est, quia deest consensus:

ſus : ſed eſt eadem ratio de corpore vigilantis, quando non adeſt conſenſus : ergo neque tunc ſunt peccata.

6. Tertiò probatur rationibus. Prima ratio. Peccatum mortale debet eſſe voluntarium, & in noſtra poteſtate : ſed motus concupiſcentiæ non ſunt tales, quando præueniunt rationem : ergo non ſunt peccata mortalia. Hinc Chryſ. ho. 19. ad pop. ait. *concupiſcere naturale eſt, at malè concupiſcere voluntatis eſt*. Et Cypr. in ſer. de Bapt. Chriſti, *Inuitus nemo peccat*. Et Ambroſ. l. 1. de Iacob, & vita beat. c. 3. *Non habent crimen, quæ inferuntur reluctantibus*. Secunda ratio. Nullum peccatum mortale reperitur in iuſtificatis : Sed motus concupiſcentiæ reperiuntur in iuſtificatis, vt fatetur Apoſtolus de ſeipſo, Rom. 7. & 2. Cor. 12. Tertia ratio. Omnia peccata mortalia tolluntur per Baptiſmum: at motus concupiſcentiæ non tolluntur : ergo non ſunt mortalia.

7. Ad has rationes reſpondent hæretici. Ad primam dicunt peccatum debere eſſe voluntarium, vel propria, vel aliena voluntate. Itaque motus concupiſcentiæ, licèt non ſint voluntarij propria noſtra voluntate, eſſe tamen voluntarios voluntate primi parentis, ſicut etiã peccatum originale. Vnde ſi originale imputatur nobis propter voluntatem Adami, etiam motus concupiſcentiæ imputari poſſunt. Ad ſecundam & tertiam dicunt, in Baptizatis & iuſtificatis eſſe quidem tales motus, qui reuera ſint peccata mortalia, ſed tamen iis non imputari. Vtraque ſolutio confirmari poteſt ex quibuſdam Catholicis, qui docent illos motus reuera peccata eſſe in infidelibus : quia ſicut in illis eſt peccatum originale ab Adamo deriuatum, ita ſunt in illis praui motus concupiſcentiæ, qui propter voluntatem Adami imputantur illis ad culpam. In baptizatis autem eſſe quidem huiuſmodi motus, ſed tamen non eſſe peccata, quia propter extinctum peccatũ originale

per Baptiſmum, deſinunt tales motus eſſe voluntarij voluntate primi parentis: ac proinde deſinunt eſſe peccata. Ita Altiſiodorenſ. lib. 2. tract. 28. cap. 1. & Henricus quodlib. 4. q. 32. quibus videntur fauere Auguſtin. & Concilium Tridentinum. Nam Auguſt. lib. 2. contra duas epiſt. Pelagian. cap. 13. & lib. 1. de nupt. & concup. cap. 23. & lib. 2. contra Iulian. & lib. 6. contra eundem cap. 5. dicit concupiſcentiam non eſſe peccatum in renatis: ergo inſinuat eſſe peccatum in infidelibus. Vnde etiam addit, concupiſcentiam remitti in Baptiſmo. ſimiliter Concilium Trid. ſeſſ. 5. definit concupiſcentiam in renatis non eſſe peccatum, nihil dicens de infidelibus.

8. Sed neutra ſolutio hæreticorum valet. Non prima, quia repugnat peccato actuali, voluntarium eſſe voluntate aliena, teſte Aug. lib. 1. de peccatorum mer. c. 35. Hoc enim differt peccatum actuale ab originali, quòd actuale contrahatur propria voluntate, originale verò aliena. Hæretici autem volunt iſtos motus eſſe peccata actualia: non ergo poſſunt contrahi aliena voluntate. Nec ſecunda valet, quia ſi motus illi ſunt reuera peccata mortalia, & tamen non imputantur, vel ergo non imputantur ad culpam, vel non ad pœnam. Neutrum dici poteſt. Non prius, quia implicat contradictionem, motus illos reuera eſſe peccata mortalia, & tamen non imputari ad culpam. Hoc enim eſſet, Deum nolle habere pro culpa, quod verè & intrinſecè eſt culpa, atque adeo culpam non eſſe culpam. Nec poſterius, quia repugnat diuinæ iuſtitiæ, vt culpam mortalem relinquat impunitam, tametſi enim ſpectet ad miſericordiam Dei, vt culpam condonet, tamen ſi non velit condonare, ſpectat ad eius iuſtitiam, vt puniat. Ad loca Auguſtini reſpondeo illum conſideraſſe concupiſcentiam in infidelibus, quatenus coniuncta

iuncta reatui peccati originalis, & ab eo reatu veluti informatur; & ideo dicit concupiscentiam per Baptismum remitti, quia scilicet reatus ille remittitur. Concilium autem Trident. loquitur tantùm de renatis, quia de iis erat res certa & indubitata.

9. Prima obiectio. Quidquid lege diuina prohibetur, peccatum est: sed omnis motus concupiscentiæ prohibetur illa lege, *Non concupisces*, ergo. Respondeo, motus concupiscentiæ voluntarius prohibetur, non naturalis. Vnde propriè loquendo, non tam ipse motus concupiscentiæ prohibetur, quàm consensus voluntatis, per quem motus concupiscentiæ fit voluntarius. Et ratio est, quia Deus nihil præcipit homini, quod non potest præstari ab homine: sed homo non potest euitare concupiscentiam, quamuis possit euitare consensum: ergo non præcipitur illi, vt non habeat motum concupiscentiæ, sed vt illi non consentiat, alioqui lex diuina esset impossibilis seruatu contra illud Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Dices, D. August. in lib. de spiritu & lit. cap. vlt. & lib. 2. de nupt. & concup. c. 29. expressè dicit, legem illam, *Non concupisces*, in hac vita seruari non posse, propter motus concupiscentiæ: ergo secundùm August. prohibentur illa lege, non solùm consensus voluntatis, sed & ipsi motus præuenientes consensum voluntatis. Nam si solus consensus prohiberetur, lex illa posset seruari in hac vita. Respondeo. Augustinus duo considerat in illa lege, finem & medium. Finis est, non sentire motus concupiscentiæ: medium est, resistere motibus concupiscentiæ, seu non consentire. Dicit ergo legem illam in hac vita non posse seruari quoad finem, posse tamen quoad medium. Porrò obligatio legis propriè consistit in medio, non in fine; & præuaricator legis est, qui media negligit; non qui finem

non assequitur. Itaque qui consentit concupiscentiis peccat contra hanc legem, non autem qui experitur in se concupiscentias inuoluntarias. Simile est, quando Medico præcipitur, vt sanet ægrotum. Non enim obligatur ad finem, sed ad media. Vnde si adhibeat optimam medicinam, quam potest, censetur seruare præceptum, etiamsi non consequatur.

10. Secunda obiectio. Omnis motus concupiscentiæ, etiam ille, qui præuenit consensum, vocatur in Scripturis peccatum & malum. Rom. 6. 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Et Rom. 7. 7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem.* & infrà v. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malũ, hoc ago.* Idẽ variis locis docet D. August. nam l. 2. contra Iulian. dicit, *concupiscentiam ab Ambrosio vocari iniquitatem*, quia iniquũ est, vt caro concupiscat aduersùs spiritum. Et in eodem lib. dicit, nos à concupiscentia non solùm miseros esse, sed etiam malos. Et lib. 5. contra Iulian. c. 3. dicit concupiscentiam esse peccatum, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis. Et in Psal. 34. dicit, *Deum odisse concupiscentiam.* Respondeo. Concupiscentia per metonymiam vocatur peccatum, quia est effectus & etiam causa peccati, vt exponit Concil. Trident. sess. 5. Oritur enim in nobis ex peccato primi parentis, & quotidie nos incitat & impellit ad peccandum. Vnde eleganter August. l. 1. de nupt. & concup. c. 23. ait: *Sicut lingua vocatur locutio, quam facit lingua: & manus vocatur scriptura, quã facit manus; ita concupiscẽtia vocatur peccatum, quia peccato facta est. Itẽ sicut frigus vocatur pigrũ, quia facit pigros. sic concupiscentia vocatur peccatum, quia facit peccatum, si vincit.* Quando autem dicit Scriptura, concupiscentiam esse malum, hoc intelligendum est de malitia obiectiua, non autem de formali, quia motus concupiscentiæ non est actio mala,

lia, sed est obiectum malum, quòd rectè appeti non potest. Hoc sensu dixit August. l. 6. contra Iulian. cap. 5. *Regeneratus omni peccato caret, non omni malo.*
11. Ad 1. locum Augustini, respondeo, concupiscentiam vocari iniquitatem; quia est quædam inordinatio, quæ nos prouocat ad iniquè agendum. Ad 2. respondeo, nos vocari malos à concupiscentia, quia per illam sumus proni ad malum. Ad 3. respondeo, concupiscentiæ inobedientiã esse, quia insurgit aduersus spiritum. Cæterùm quia hoc facit sine libertate, ideo non est peccatum, nisi obiectiuè, vt dictum. Ad 4. respondeo, Deum odisse concupiscentiam, non tanquam culpam, sed tanquam malum quoddam ad culpam sollicitans.
12. Secunda Conclusio. Motus concupiscentiæ in appetitu sensitiuo per se, & sine omni consensu voluntatis, non possunt esse peccata venialia. Est contra Caiet. cuius sententia est erronea. Et probatur 1. ex dictis, quia peccatum veniale debet esse voluntarium, & in nostra potestate: sed motus concupiscentiæ rationem præuenientes, non sunt tales. 2. quia sequeretur, hominem iustum nunquam posse mereri apud Deum resistendo concupiscentiis, nisi simul peccando venialiter. Nunquam enim resistit suis concupiscentiis, nisi quando insurgunt motus concupiscentiæ: ergo nunquam meretur resistendo, nisi quando peccat venialiter, quod absurdum est. 3. sequeretur, hominem contra propriam voluntatem peccare venialiter. 4. quia appetitus sensitiuus non est per se capax virtutis, aut actus honesti: ergo non est capax alicuius peccati, quia peccatum consistit in priuatione honestatis, ac proinde supponit capacitatem. Antecedens patet, quia sensus non potest cognoscere rationem honesti, quæ consistit in conformitate ad rectam rationem: ergo nec appetitus sensitiuus potest appetere bonum

honeſtum, quia non poteſt quidquam appetere, niſi quod cognoſcitur & proponitur à ſenſu.

13. Prima obiectio. D. Thom. q. 74. art. 3. ad 3. dicit motum appetitus ſenſitiui, qui rationem præuenit, eſſe peccatum veniale. Reſpondeo. D. Thom. loquitur de motu, qui præuenit deliberationem rationis, vt patet ex verbis præcedentibus; non autem de motu, qui præuenit omnem conſenſum voluntatis.

14. Secunda obiectio. D. Thom. art. 2. ad 3. dicit, hoc diſcrimen eſſe inter appetitum ſenſitiuum, & membra exteriora, quòd membra ſint ad vnum determinata; appetitus verò minimè: ergo ex ſententia D. Thomæ, appetitus habet aliquam libertatem, & non agit planè naturaliter ac neceſſariò, alioqui eſſet etiam ad vnum determinatus. Et confirmatur ex Ariſtotele l. 1. Polit. cap. 3. vbi docet membra obedire voluntati ſeruiliter & deſpoticè, quia ſcilicèt neceſſariò & ad motum obediunt; appetitum verò politicè & regulariter, quia poteſt reſiſtere & contradicere ſi velit: ergo in appetitu eſt aliqua libertas. Reſpondeo, Appetitus ſenſitiuus poteſt dupliciter ſpectari. Primò, ſecundùm ſe præcisè: & ſic eſt ad vnum determinatus, & naturaliter agit. Secundò, quatenus eſt coniunctus parti ſuperiori, & ab ea mouetur ac dirigitur; & ſic participat aliquid libertatis, non quod in ſe habeat libertatem, ſed quia à libera voluntate dirigetur, etiam contra propriam & particularem ſuam inclinationem.

15. Tertia obiectio. In appetitu ſenſitiuo ſunt quædam virtutes morales, vt temperantia, manſuetudo & fortitudo: ergo debet eſſe quædam libertas: ſequela patet, quia non vtimur illis virtutibus neceſſariò, ſed liberè. Reſpondeo. Iſtæ virtutes ſunt in appetitu ſenſitiuo, quatenus ſubeſt motioni & libertati voluntatis.

QVÆ

QVÆSTIO. IV.

An in appetitu sensitiuo possit esse peccatum, propter consensum voluntatis?

1. EX dictis constat, motus concupiscentiæ per se sumptos, non esse peccata; posse tamen esse peccata, si accedat consensus voluntatis. Iam igitur explicandum est clarius, 1. quando nulla sint peccata. 2. quando sint venialia. 3. quando sint mortalia.

2. Prima Conclusio. Motus concupiscentię sępe nulla sunt peccata, præsertim in duobus casibus. 1. quando insurgunt in nobis, antequam ratio aduertat. 2. quando ratione iam aduertente, voluntas constanter resistit, & conantur eos expellere. Vtrumque fit variis modis. Nam sæpe antequam ratio aduertat, oriuntur huiusmodi motus, vel ex dispositione corporis, vel ab aliqua materiali alteratione, vel ex subita apprehensione imaginationis, vel ex lectione librorum, vel ex narratione aliorum, vel ex illusione dæmonis. Quando verò ratio iam aduertit, potest voluntas variis modis resistere. 1. Aduocando cogitationem aliò. 2. implorando auxilium Dei. 3. considerando turpitudinem & pœnam illis debitam. 4. detestando huiusmodi motus.

3. Secunda Conclusio. Motus concupiscentiæ sæpe sunt peccata venialia, idque etiam in duobus casibus. Primò, quando voluntas perfectè consentit in re leui: exemplum dabo quæstione septima. 2. quando imperfectè consentit in re graui aut leui. Et quidem si perfectè consentiat in re graui aut leui, erit peccatum veniale ex suo genere, vel ex paruitate materiæ. Si autem imperfectè consentiat in re graui, erit veniale ex indeliberatione actus.

4. Tertia Conclusio. Motus concupiscentiæ sæpe

ſunt peccata mortalia: tunc præſertim, quando voluntas perfectè conſentit in re graui. Hinc ſequitur, duo requiri, vt aliquis motus concupiſcentiæ ſit peccatum mortale. Primò, vt ſit motus turpis in re graui. Secundò, vt voluntas perfectè conſentiat. Itaque ad hanc, & præcedenté conc. intelligendam, duo explicanda ſunt. 1. quando voluntas cenſeatur perfectè conſentire. 2. quis motus concupiſcentiæ ſit ſufficiens, vt accedente perfecto conſenſu voluntatis, ſit peccatum mortale.

QVÆSTIO. I.

Quando voluntas cenſeatur perfectè conſentire?

1. PRima Concluſio. Ad perfectum & directum conſenſum duo requiruntur. 1. Perfecta intellectus aduertentia. 2. Motus & approbatio voluntatis: vnde ſequitur ex duplici capite conſenſum poſſe eſſe imperfectum. 1. Ex defectu aduertentiæ intellectus. 2. Ex defectu voluntatis. Vide D. Thom. q. 74. art. 7. ad 1.

2. Secunda Concluſio. Si aduertentia intellectus nulla ſit, nullus eſt conſenſus, ac proinde nullum peccatum. Nam quando ratio non aduertit, voluntas non poteſt approbare aut conſentire. Vnde ſi aliqua turpis delectatio per aliquod tempus duraret in appetitu ſenſitiuo, nullum eſſet peccatum, quamdiu ratio non aduerteret. Dices. Delectatio moroſa ſemper eſt peccatum, vt docent Theologi. Reſpondeo. Non dicitur moroſa, ratione intellectus, ſed voluntatis, id eſt, non dicitur moroſa ex eo, quia per longam moram temporis perſeuerat in appetitu, intellectu non aduertente: ſed potiùs, quia intellectu aduertente, voluntas circa eam moratur, nec approbando, nec reiiciendo, vt paulo poſt latiùs explicabitur.

3. Tertia

3. Tertia Conclusio. Si aduertentia intellectus est aliqua, sed tamen imperfecta poterit quidē esse aliqualis consensus, non tamen sufficiens ad peccatum mortale. Quæres. Vnde cognoscemus adesse aliquam aduertentiam, & tamen imperfectam? Guil. Occ. putat nullam talem esse aduertentiam imperfectam, quæ sufficiat ad peccatum veniale, & non ad mortale. At reliqui omnes Theologi eam admittunt, alioqui enim nullum esset peccatum veniale ex subreptione. Potest autem variis modis contingere, vt aliquis imperfectè aduertat. Primò si ita moraliter distrahatur, vt non habeat locum perfectè deliberandi. Secundò, si aduertat quidem adesse aliquam delectationem sensibilem, non tamen satis aduertat malitiam & turpitudinem eius. Tertiò, si passio sit tam vehemens, vt homo non possit habere plenum dominium sui actus & aduertentiæ. Nota tamen, hanc imperfectam aduertentiam eatenus excusare, quatenus est inuoluntaria. Potest autem duobus modis esse voluntaria. Primò directè, vt si quis de industria non velit aduertere. Secundò indirectè, vt si quis scienter se exponat periculo patiendi eiusmodi motus, qui mentem eius abripiant.

4. Quarta Conclusio. Si aduertētia intellectus est perfecta, videndum est vlteriùs, quid desit ad perfectum consensum. Et quidem certum est, si ad perfectā aduertentiam rationis accedat motus & approbatio voluntatis, tunc esse plenum & perfectum consensum, qui sufficiat ad peccatum mortale. Dubium verò est, An posita perfecta aduertentia rationis, si voluntas directè & positiuè non consentiat, sed quasi negatiuè se habeat, & non conetur excutere turpem delectationem (in quo casu dicitur delectatio morosa) an tunc censeatur saltem indirectè & virtualiter consentire,

ita

ita vt peccet mortaliter ? Aliqui simpliciter negant. Ratio est, quia nemo peccat mortaliter, nisi transgrediatur aliquod præceptum obligans ad morale : sed hoc non fit in tali casu, quia tota obligatio, quæ potest esse in tali casu, oritur ex illo præcepto negatiuo. *Non concupisces.* Sed hoc præceptum non obligat ad depellendam concupiscentiam, sed solùm ad non consentiendum : ergo sufficit non consentire, & solùm negatiuè se habere.

5. Alij contrarium sentiunt cum D. Tho. q. 74. art. 6. Ratio est, quia præceptum negatiuum, quod prohibet actum malum, non solùm prohibet consensum in illũ actum, sed etiam voluntariam illius permissionem, vt patet inductione. Nam eodem præcepto, quo teneor non occidere proximum, teneor etiam non permittere mortem proximi, si possum impedire. Vnde si ab aliquo incitarer ad occidendum proximum, deberem non solùm non cooperari mea voluntate, sed etiam resistere. Simile est de muliere, cui vis infertur. Nam si non resistit, censetur consentire. Ergo eodem modo, qui vim patitur à concupiscentia, tenetur ei resistere. Hæc sententia vera est, si bene explicetur.

6. Nota igitur hoc præceptum, *Non concupisces*, formaliter esse negatiuum, quatenus prohibet, ne cõsentiamus concupiscentiis : & virtualiter affirmatiuum, quatenus præcipit, vt iis resistamus. Vnde sequitur non eodem modo nos teneri ad vtrumque. Nam ad non consentiendum, tenemur ex naturali præcepto negatiuo, quod pro semper obligat. Nunquam enim licet consentire in rem turpem, aut probabili periculo consentiendi se exponere. Ad resistendum autem tenemur ex præcepto affirmatiuo, quod non obligat pro semper, sed solùm pro eo tempore, quo adest delectatio, & eius turpitudo cognoscitur. Tunc enim

tenemur

tenemur illi resistere; nisi adsit rationabilis causa propter quam non resistamus. Eiusmodi causa potest esse duplex. Vna, si quis probabiliter timeret eo magis augendam esse concupiscentiam, quo magis conaretur eam depellere, vt colligitur ex D. Th. in 2. 2. q. 35. art. 1. ad 4. Nam tunc resistere esset potiùs cooperari. Altera, si ad depellendum motum concupiscentiæ deberet omittere aliquam actionem honestam, quæ alioqui esset vtilis aut necessaria. Tunc enim sublato periculo consensus, non obligaretur cum tanto dispendio: semper tamen consensus aut periculum consensus euitandum est.

QVÆSTIO VI.

Qui motus concupiscentiæ sufficiat, vt accedente perfecto consensu voluntatis, sit peccatum mortale?

1. VArij sunt motus concupiscentiæ, qui excitantur in appetitu sensitiuo, vt amor, odium, delectatio, tristitia, spes timor, ira. Et quidem certum est (vt supposui quæst. 4. concl. 2.) quosdam ex illis, propter paruitatem materiæ, posse esse tam leues, vt per se non sufficiant ad peccatum mortale, etiam accedente consensu voluntatis. Quis enim dicat aliquem peccare mortaliter ex eo præcisè, quod percipiat aliquam inordinatam seu otiosam delectationem ex cantu Philomelæ, vel ex sumptione cibi delicatioris (quæ aliàs moderata sit) etiamsi in eam delectationem consentiat: præsertim si ita affectus sit, vt propter illam delectationem non vellet violare aliquam legem Dei sub mortali obligantem. Potissima difficultas est de delectatione carnali seu Venerea, quæ excitatur in appetitu sensitiuo, an illa sufficiat ad peccatum mortale, si

voluntas

voluntas consentiat. Non est autem quæstio de delectatione, quæ coniuncta est cum executione fœdi operis, quia constat eandem esse rationem de illa quæ est de ipso opere: sed est quæstio de delectatione sensibili, quæ oritur in appetitu ex cogitatione fœdi operis. Potest autem aliquis duobus modis in eam consentire. 1. appetendo executionem operis, cui coniuncta est delectatio. 2. non appetendo executionem operis, sed stando in sola delectatione operis cogitati.

2. Prima Conclusio. Delectatio sensitiua, quæ oritur ex opere cogitato, cum desiderio executionis, semper est peccatum mortale, quando executio operis cogitati est peccatum mortale, si adsit perfectus consensus voluntatis. Est communis sententia, & patet ex illo Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Et ratio est, quia talis consensus directè pugnat cum illa lege, *Non concupisces.*

3. Secunda Conclusio. Delectatio sensitiua, quæ oritur ex opere cogitato, sine desiderio executionis, est etiam peccatum mortale, si perfectè consentias. Ita D. Tho. q. 74. art. 8. ad 4. & alij passim contra Lyranum in cap. 5. Matth. & colligitur ex Scriptura Ierem. 4. 14. *Vsquequò morabuntur in te cogitationes noxiæ?* Et Iob. 31. 1. *Pepigi fœdus cum oculis meis, vt ne cogitarem quidem de virgine.* Et Sapientiæ 1. 3. *Peruersæ cogitationes separant à Deo.* Ratio D. Thom. est, quia qui cogitando delectatur in opere prauo, necessariò habet affectum propensum ad opus prauum. Dices, habet quidem affectum ad opus prauum, vt est in imaginatione, non tamen vt est in executione. Respondeo. Habet etiam vt est in executione, tametsi nolit executionem propter infamiam, aut aliquod aliud incommodum.

QVÆSTIO. VII.

An in membris & potentiis exterioribus possit esse peccatum?

1. SEnsus est, an actus exteriores, qui proximè eliciũtur à mẽbris vel sensibus exterioribus, possint esse peccata? Possunt autem eiusmodi actus dupliciter spectari. 1. quatenus sunt obiecta actuum interiorum. 2. quatenus sunt actiones exercitæ, & iam versantur in executione, tanquam effectus interiorum actuum.

2. Prima Conclusio. Si actus exterior spectetur primo modo, quatenus est obiectum actus interioris, sic potest esse malus obiectiuè, non tamen potest esse peccatum actuale. Prior pars patet, quia potest esse difformis rectæ rationi, ac proinde potest malè appeti. Posterior patet, quia obiectum peccati actualis non est ipsum peccatum actuale.

3. Secunda Conclusio. Si actus exterior spectetur secundo modo, quatenus actus est, & versatur in executione, potest esse malus formaliter, ac proinde potest esse peccatum. Quæres. Vnde habeat, quòd sit malus & peccatum, quatenus versatur in executione? Respondeo. Non habet à potentia exteriori; à qua elicitur, sed ab interno actu voluntatis, à quo liberè imperatur. Quæres secundò, An malitia ipsius sit distincta à malitia actus interioris? Respondeo. Malitia formalis non est distincta, sed eadem. Nam actus exterior, quatenus est in executione, non dicitur malus intrinsecè à malitia sibi inhærente, sed extrinsecè à malitia existente in actu interiori.

4. Ex dictis, sequitur primò. Malitiam obiectiuam actus exterioris, esse priorem malitia actus interioris. Nam actus interior ideo malus est, quia versatur circa obiectum

obiectum malum. Ergo malitia actus interioris supponit malitiam obiectiuam. Secundò sequitur, malitiam formalem actus exterioris esse posteriorem malitia actus interioris: non eo sensu, quasi sint duæ malitiæ formales, quarum vna sit prior quàm altera, sed quia est vna malitia formalis, quæ inhæret actui interiori, & per denominationem extrinsecam tribuitur actui exteriori. Tertiò sequitur, Actum interiorem habere suam malitiam formalem ab exteriori, tanquam ab obiecto, & vicissim actum exteriorem habere suam malitiam formalem ab interiori, tanquam à causa imperante. Quartò sequitur, malitiam obiectiuam actus exterioris distinctam esse à malitia formali actus interioris, & vnam esse causam alterius: at malitiam formalem vtriusque actus esse eandem, quæ vni intrinsecè inhæret, & alteri extrinsecè communicatur. Hæc omnia superiùs dicta sunt, in materia de bonitate & malitia actuum externorum.

CAPVT VI.

De causa peccati actualis.

DE hac re agit D. Tho. q. 75. & aliquot sequentibus. Ac 1. de causa peccati in genere. 2. speciatim de causis internis, nempe de ignorantia, passione, & malitia. 3. De internis, ex parte Dei, diaboli & hominis. Nos solùm agemus de Deo, hoc ordine. 1. An Deus sit causa peccati. 2. An concurrat ad actum peccati. 3. An sit causa excæcationis & obdurationis. 4. Quo sensu dicatur indurare cor hominis.

QVÆ

QVÆSTIO. I.

An Deus sit causa peccati?

1 DVo examinanda sunt. 1. quomodo Deus ab æterno se habuerit circa peccata, quæ futura erant ab hominibus. 2. Quomodo nunc in tempore se habeat circa eadem peccata. Caluinistæ sic docent, 1. Deum ab æterno non solùm præsciuisse, sed etiam efficaciter voluisse, ordinasse & prædestinasse, vt fierent omnia illa peccata, quæ iam fiunt ab hominibus Idque non præuisa determinatione voluntatis humanæ. 2. Deum in tempore mandare & impellere diabolum, vt homines ad peccatum inducat. Vide opusc. de auct. pecc. 3. Deum in tempore incitare & necessitare ipsos quoque homines ad peccandum. 4. Deum non solùm impellere & incitare ad peccandum, sed etiam operari nostra peccata, imò ipsum magis operari quam nos, eo quod ipse sit agens principale, nos tantùm instrumenta.

2 Prima Conclusio. Deus ab æterno præsciuit omnia peccata, quæ futura erant ab hominibus. Ita D. Aug. Prosper, Fulgent. & alij citandi in seq. conclus. Ratio est, quia scientia Dei est infinita: ergo ad omnia scibilia se extendit. Hanc conclus. non negat Caluinus. Solùm controuersia est, an hæc præscientia Dei respectu peccatorum fuerit nuda, & simplex, vt docent Theologi, an vero coniuncta cum voluntate, ordinatione, & prædestinatione, vt vult Caluinus.

3. Secunda Conclusio. Licet Deus ab æterno præsciuerit omnia peccata, quæ reuera futura erant, non tamen voluit, ordinauit, aut prædestinauit, vt fierent, ac proinde præscientia Dei fuit simplex seu speculatiua, non autem practica. Ita D. August. in libr. de Prædest. Sanct. c. 10. cùm ait: *Prædestinatio sine præscientia esse non*

potest: potest autem esse sine prædestinatione, præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præsciuit, quæ fuerat ipse facturus: præscire autem potens est etiam, quæ ipse non facit, sicut quæcunque peccata. Et in lib. de anima & eius origin. cap. 7. *Præscientia Dei peccatores prænoscit, non facit.* Et lib. 3. de lib. arbit cap. 4. *Deus omnia, quorum ipse auctor est, præscit, nec tamen omnium, quæ præscit, ipse auctor est. Quorum autem non est auctor, iustus est vltor.* Et S Prosper in resp. ad cap. Gallorum cap. 14. *Infidelitas non credentium Euangelio, nequaquam ex Dei prædestinatione generatur: bonorum enim Deus auctor est, non malorum.* Et S. Leo Pontifex sentent. 25. Concilij Arausicani: *Aliquos ad malum diuina potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantum malum credere volunt, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Et S. Fulgent. lib. 2. ad Monimum, c. 13. *Potuit, sicut voluit, prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam: sed quos prædestinauit ad gloriam, prædestinauit ad iustitiam, quos autem prædestinauit ad pœnam, non prædestinauit ad culpam. Posset enim peccatum aliquod ex prædestinatione Dei esse, si posset aliquis hominum iustè peccare: nullus autem hominum iustè peccat.* Et cap. 23. *Proinde fidelibus congruit credere & fateri, Deum præsciuisse quidem peccaturos homines, quia nihil eum latere potuit futurorum, non tamen prædestinasse quemlibet hominem ad peccatum: quia si ad peccatum aliquod hominem Deus prædestinaret, pro peccatis hominem non puniret.* Et cap. 24. *Deus omnia hominum opera, siue bona, siue mala præsciuit, quia eum latere nihil potuit: sed sola bona prædestinauit.*

4. Prima ratio concl. est, quia quæ Deus ab æterno voluit aut decreuit, vt aliquando fierent, non possumus cognoscere, nisi duobus modis. 1. Ex reuelatione Dei. 2. Ex iis, quæ in tempore fiunt. Priori modo cognoscimus Deum ab æterno quosdam elegisse ad

vitam

vitam æternam, & præparasse illis præmia. Nam hoc ipse reuelauit nobis in Scriptura Matth.25.24. *Possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi.* 1. Corinth. 2.9. *In cor hominis non ascendit, quæ præparauit Deus illis qui diligunt illum: nobis autem reuelauit per Spiritum suum.* Posteriori modo cognoscimus Deum ab æterno decreuisse incarnari, quia in tempore incarnatus est. At neutro modo constare potest, Deum ab æterno voluisse & prædestinasse peccata. Non 1. quia Deus in tota Scriptura hoc nusquam reuelauit. Nec 2. quia peccata, quæ modò fiunt, non fiunt Deo volente, sed prohibente, vt passim patet in Scripturis.

5. Respondent Caluinus & Beza, duplicem esse voluntatem Dei: vnam reuelatam, quæ nobis in Scriptura patefacta est: alteram arcanam, quæ patefacta non est. Itaque Deum priori voluntate prohibere peccata, posteriori velle. Hæc responsio nulla est. Primò, quia vnde sciunt Caluinistæ, Deum velle peccata per voluntatem arcanam, quæ nobis in Scripturis patefacta non est? Nam si arcana est, quomodo cognoscitur à Caluinistis? & si in Scripturis patefacta non est, non potest admitti à Caluinistis, quia ipsi nihil admittunt, quod in Scripturis non est. Secundò, quia in Deo non possunt esse contrariæ voluntates; sed velle peccatum, & nolle peccatum, sunt contraria: ergo si Deus vult peccata, sequitur, in Deo non esse voluntatem, qua nolit peccata, ac proinde voluntatem illam in Scripturis reuelatam nihil aliud esse, quàm voluntatem mentiendi. Quid enim est velle peccata, & tamen dicere ac reuelare se nolle peccata, nisi velle mentiri?

6. Secundò probatur conclusio sic, quia Deus non potest id velle, quod ipsius naturæ contrarium est: at peccatum est contrarium naturæ Dei, quia peccatum est

malitia, & Deus est summa bonitas. 3. Si Deus vellet hominem peccare, sequeretur eos, qui peccant, non peccare, quod implicat. Nam illi non peccant, qui suam voluntatem conformant diuinæ voluntati. 4. Sequeretur nos quotidie orare, vt fiant peccata. Nam quotidie dicimus, *fiat voluntas tua.* 5. Sequeretur nos frustra orare, *Ne nos inducas in tentationem.*

7 Obiectio. Scriptura dicit, quædam peccata facta esse voluntate & consilio Dei, v. g. peccatum fratrum Iosephi, & Iudæorum crucifigentium Christum. Genes. 45. 8. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum.* Et c. 50. 19. *Num Dei possumus resistere voluntati?* Et Actor. 2. 23. *Hunc definito consilio & præscientia Dei traditum interemistis* Et c. 27. *Conuenerunt aduersus Christum facere, quæ manus tua & consilium tuum decreuerunt fieri.* Respondeo, Duo hîc spectari possunt, 1. Mala voluntas fratrum Iosephi & Iudæorum. Hanc Deus ab æterno præsciuit, & permisit. 2. Bonus effectus, quem Deus poterat elicere ex illa mala voluntate. Hunc Deus ab æterno voluit & ordinauit. Vtrumque patet ex illis verbis Iosephi: *Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, vt exaltaret me.* Vide D. Augustinum in Enchir. in cap. 100. & lib. 22. de ciuitate Dei, c. 1. Dices: Si Deus ab æterno voluit bonum effectum, nempe exaltationem Iosephi & mortem Christi, ergo etiam voluit causam illius effectus: sed causa illius est peccatum fratrum Iosephi & Iudæorum: ergo voluit illorum peccatum. Respondeo, Deus voluit illum effectum, non tamen sine præuisione peccati, ex quo poterat elicere talem effectum.

8 Tertia Conclusio. Deus in tempore neminem incitat aut impellit ad peccandum. Ecclesiastic. 15. 12. *Non dicas: Deus me implanauit. Non enim necessarij sunt ei homines impij.* Et infra v. 21. *Nemini mandauit impiè agere,*

agere, & nemini dedit spatium peccandi : non enim concupiscit multitudinem filiorum infidelium & inutilium. Et Iacobi 1.13. *Deus intentator malorum est : ipse autem neminem tentat.* Et 1. Corinth. 10.13. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione prouentum vt possitis sustinere,* id est, tantū abest vt Deus vos tentet, vt ne patiatur quidem vos tentari, quin cum diuina gratia possitis tentationi resistere, Denique huc spectat illud Ierem. 19. 5. *Ædificauerunt excelsa Baalim, quæ non præcepi; nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum.* Et ratio conclusionis est: 1. quia qui alium incitat & impellit ad peccatum, fit particeps eiusdem peccati, at Deus non potest esse particeps vllius peccati. 2. quia contra legem amicitiæ est, incitare amicum, vt violet amicitiam, & ex amico fiat inimicus 3. contra legem iustitiæ est, innocentem velle punire & vt possis punire, incitare illum ad lapsum.

8 Obiectio. Scriptura dicit Deum aliquando per seipsum, aliquando per malos Angelos hortari & instigare hominem ad peccatum. vt 2. Reg. 16. *Dominus præcepit Semei, vt malediceret Dauid.* Et 2. Reg. 24. *Commouit Dominus Dauid dicens : Vade numera Israel & Iudam.* Et 3. Reg. 33. *Dixit Dominus, decipies & præualebis, egredere, & fac ita.* Et infra: *Dedit Dominus spiritum mendacij in ore omnium Prophetarum.* Et Ezech. 14. *Ego Dominus decepi Prophetam illum.* Et 2. Thess. 2. *Mittet illis Deus operationem erroris, vt credant mendacio.* His accedunt similia testimonia, in quibus Deus dicit inclinare, quasi interius impellere homines ad malum, vt Psa. 43. *Declinasti semitas nostras à via tua* Et Psal. 104 *Conuertit cor eorum, vt odirent populum eius.* Et Psal. 118. *Inclina cor meum in testimonia tua, & nō in auaritiam.* Respondeo primò. Hæc non posse intelligi perinde quasi Deus verè ac propriè impellat hominem ad malum,

ſiue phyſicè per realem motionem voluntatis, ſiue moraliter per conſilium aut imperium. Nam Scriptura in aliis locis apertè hoc negat, vt ſuprà probatum eſt. Vide D. Auguſtinum tractat. 53. in Ioan. & l. de gratia & lib. arbitr. c. 20. Reſpondeo ſecundò, hæc poſſe & debere intelligi de permiſſione iuxta illam communẽ Sanctorum regulam. Quando aliqua hominis vel dæmonis improbitas Deo tribuitur, id tantùm permiſſiuè intelligendum eſt. Ita Chryſoſtom. hom. 35. in Matthæum, Damaſcenus 4. de fide, cap. 20. Auguſtinus de gratia & lib. arb. c. 23. Quamuis enim non omnis, qui aliquid permittit, rectè dicatur imperare, aut impellere, aut inſtigare, vt fiat, tamen Deus, ſine cuius permiſſione nihil fieri poteſt, cùm ad certum aliquem finem conſequendum permittit aliquid fieri, rectè dicitur illud imperare, aut ad illud impellere. Simile eſt de venatore, qui rectè dicitur canem immittere in leporem, quamuis nihil aliud faciat, quàm quod funem laxet, quo canis retinebatur. Reſpondeo tertiò, Deum variis modis permittere peccata. Primò, quia non impedit conatum eorum, qui parati ſunt malè agere. Hoc modo permiſit diabolo, vt vexaret Iob. Secundò, quia negat aliquibus ſpeciale auxilium gratiæ: quo poſſent cauere peccata, ſi non negaretur. Hoc ſenſu intelligenda ſunt illa, *Declinaſti ſemitas noſtras à via tua. Inclina cor meum in teſtimonia tua, & non in auaritiam.* Item illud Pſal. 81. *Dimiſi eos ſecundùm deſideria cordis eorum.* Et Actor. 14. *Qui in præteritis generationibus dimiſit omnes gentes ingredi vias ſuas.* Tertiò, quia ita regit, gubernat, & interiùs flectit voluntates humanas, vt licèt vitio ſuo malæ ſint, tamen à diuina prouidentia ad vnum potiùs malum, quàm ad aliud, non poſitiuè, ſed permiſſiuè ordinentur. Hoc ſenſu dixit Hugo de S. Victor. lib. 1. de ſacr. part. cap. 29. *Deum malis voluntatibus*

tibus non dare corruptionem, sed ordinem, quia scilicet permittit, vt ferantur in vnum, & non permittit, vt ferantur in aliud malum. Quartò. His addit D. Thomas in cap. 9. ad Rom. lect. 3. Deum non solùm inclinare voluntates malas ad vnum potiùs, quàm ad aliud permissiuè, vt explicatum est, sed etiam positiuè, inclinando scilicet in vnum, & auertendo ab aliis: non quidem per se & Physicè mouendo voluntatem ad vnum & remouendo ab aliis, quòd libertati arbitrij repugnaret, sed occasionaliter, vt Diuus Thomas loquitur, immittendo scilicet cogitationem aliquam bonam, ex qua homo malus sumit occasionem iudicandi, melius esse huic nocere, quàm illi, siue huic potiùs iniquitati seruire, quàm illi. Hoc sensu D. Augustinus & Theodoretus exponunt illud Psalm. 104. *Conuertit cor eorum, vt odirent populum eius.* Dicunt enim id fecisse, non peruertendo corda Ægyptiorum, sed benefaciendo populo suo: vnde Ægyptij maioris odij occasionem sumpserunt.

10. Addit denique D. Basilius in homil. *Quod Deus non sit auctor malorum*, Deum facere instar medicorum. Nam sicut Medici non faciunt venenum viperæ, sed illo vtuntur ad curanda corpora: ita Deus non facit malas voluntates, sed eas ordinat ad salutem electorũ suorum. Ex dictis explicari possunt omnia loca suprà citata. Nam Deus dicitur præcepisse Semei, vt malediceret Dauid, tum quia non impediuit conatum eius, tum etiam, quia inclinauit illum ad hoc malum potiùs, quàm ad aliud, non positiuè, sed permissiuè, vel certè non Physicè, sed occasionaliter, vt explicatum est. Hoc autem fecit ad augendum meritum Dauidis. Sic explicat Diuus Augustinus in lib de gratia & libero arbitrio, cap. 20. Similiter Deus dicitur commouisse Dauidem, vt numeraret populum, quia

ſcilicet permiſit diabolo, vt Dauidem commoueret. Permiſit autem, quia id peccata populi merebantur. Quod autem non ipſe Deus, ſed diabolus, Deo permittente, hoc fecerit, apertè habetur 1. Paralip. cap. 21. Idem ferè dicendum eſt de Spiritu decipiente Achab. Nam ipſemet Spiritus obtulit ſe Deo ad decipiendum Regem, nec tam imperio, quàm permiſſione diuina egebat, cum ex ſe eſſet promptiſſimus ad nocendum. Reliqua loca intelligenda ſunt de illa permiſſione, quæ continet ſpecialis auxilij denegationem, vt Patres exponunt, & ex contextu clarum eſt.

11. Quarta Concluſio. Deus in tempore non operatur noſtra peccata, nec eſt principale agens reſpectu illorum. Probatur primo, quia Deus nihil eorum odit, quæ operatur, iuxta illud Sap. 11. 25. *Nihil odiſti eorum quæ feciſti.* Sed Deus odit peccatum iuxta illud Sap. 14. 9. *Odio eſt Deo impius & impietas eius.* Ergo Deus non operatur peccatum. Secundò, Quidquid Deus operatur, hoc voluntate operatur, iuxta illud Epheſ. 1. 11. *Qui operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ.* At Deus non vult peccatum, ſed auerſatur, vt ſuprà probatum eſt: ergo non operatur peccatum. Tertiò, quia ſi Deus operaretur peccatum, tanquam agens principale, & homo duntaxat eſſet inſtrumentum; planè ſequeretur, Deum potius peccare, quàm hominem, quod eſt impium dicere. Sequela patet, quia in opere malo non ſolet reprehendi inſtrumentum, ſed principale agens: vel quia non vſus eſt bono inſtrumento, vel quia ſciens & volens malè vſus eſt. Quartò, quia ſequeretur hominem puniri ac damnari propter peccata, quæ Dei potius, quàm ipſius ſunt opera. Quintò, quia peccatum formaliter conſiſtit in priuatione & defectu: ergo non poteſt eſſe niſi à cauſa deficiente: Deus autem non poteſt in agendo deficere. Hinc Au-

guſtinus

gustinus lib. 12. de ciuitate Dei, cap. 7. ait: *Nemo quærat causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens, quia neque illa est est effectio, sed defectio.*

12. Prima obiectio. Scriptura dicit Deum reipsa operari & efficere quæ mala sunt, 2. Reg. 12. 11. *Hæc dicit Dominus. Ego suscitabo super te malum de domo tua, & tollam vxores tuas in oculis tuis, & dabo proximo tuo, & dormiet cum vxoribus tuis in oculis solis huius. Tu enim fecisti abscondite, ego autem faciam verbum istud in cõspectu omnis Israël, & in conspectu solis huius.* Vrget hunc locum Caluinus lib. 1. Instit. cap. 18. §. 1. cum ait: *Absalon incesto coitu patris torum polluens, detestabile scelus perpetrat. Deus tamen hoc opus suum esse pronunciat.* Huc pertinet illud Luc. 2. 34. *Ecce positus est hic in ruinam, & in resurrectionem multorum in Israël.* Et Rom. 9. 33. *Ecce pono in Sion lapidem offensionis & petram scandali.* Respondeo hæc explicanda sunt ex dictis. Nam primum testimonium nihil aliud vult, quàm Deum præuisa mala voluntate Absalonis, voluisse ea vti ad puniendum Dauidem, & ideo inclinasse potius in illum finem, quàm in alium. Duo sequentia testimonia de Christo posito in ruinam, & in petram scandali, non significant Christum ideo missum esse à Deo in hunc mundum, vt esset causa vel occasio ruinæ, & scandali, sed vt esset causa salutis. Nihilominus tamen etiam futurum fuisse, vt esset occasio ruinæ, & scandali, non ipso præbente occasionem, sed hominum malitia eam accipiente. Ita S. Fulgentius lib. 1. ad Trasimundum Regem, cap. 4 & Theodoretus q. 12. in Exod. vbi dicit non fuisse scopum Dei, Christum mittentis, vt stantes ruerent, vel ambulantes in Petram offenderent, sed Scripturam indicasse id, quod futurum erat.

13. Secunda obiectio. Scriptura dicit, Deum vti hominibus, tanquam instrumentis ad ea opera, quæ sine

peccato perfici non possunt. Hoc sensu Rex Sennacherib vocatur serra in manu Domini, & virga furoris,& baculus iræ eius. Isaiæ 10.5.Item Rex Babylonis vocatur malleus vniuersæ terræ,Ierem.50.23.denique idem Rex vocatur rete Dei expansum ad capiendum Israëlitas, & Ezech.12.13. Huc spectat illud Isaiæ 13. 17: *Ego suscitabo contra vos Medos.* Et Ierem. 5.11. *Excitauit Dominus spiritum Regum Medorum, quia cogitatio eius est contra Babel.* Denique huc spectat rebellio Ieroboam contra Roboam, & Iehu contra Achab, quam Deus dicitur excitasse, 3.Reg.11.& 12.& 4. Reg.9. & 10. Resp. Hæc etiam explicanda sunt ex dictis. Deus enim quia præuidet & permittit malas hominum voluntates, vtitur illis ad aliorum correctionem & punitionem, & inclinat illas ad vnum potius, quàm ad aliud, siue permissiuè, siue occasionaliter. Porrò de Ieroboam & Iehu est aliqua quæstio, an ipsi deficiendo à propriis dominis, & inuadendo regnum, peccauerint necne? Affirmat Caluin. lib.1. Inst. cap. vltim. & Petr. Martyr in cap.11. lib.3. Negat D. August. lib. 17.de ciuitate Dei,cap.21.& 22. & plerique alij, asserentes vtrumque fuisse legitimum Regem, & à Deo legitimè electum, ac proinde neutrum peccasse inuadendo Regnum.

QVÆSTIO. II.

An Deus concurrat ad actum peccati?

1. RAtio dubitandi est, quia inde videtur sequi, Deum esse causam peccati, quod dupliciter probari potest. Primò, quia ille est causa peccati, qui sciens & volens producit aliquem actum, cui annexa est malitia: sed hoc facit Deus, si concurrit ad actum peccati, ergo si concurrit, est causa peccati. Secundò,

quia

quia homo non alia ratione dicitur esse causa peccati, nisi quia liberè concurrit etiam ad actum peccati: si ergo Deus concurrit etiam liberè ad actum peccati, dicitur etiam causa peccati. Et confirmatur: quia duo sunt in peccato, actus sc. & malitia. Si actum spectemus, totus est à Deo, & totus ab homine. Si malitiam, nec à Deo, nec ab homine intenditur. Est ergo par ratio Dei & hominis. Vel ergo vterque est causa peccati, vel neuter.

2. Hæc omnia facillimè soluuntur in sententia Durandi, qui negat Deum immediatè concurrere ad omnem actionem causæ secundæ. Nam hoc posito, cessant obiectiones allatæ. Apud alios verò Theologos, qui immediatum Dei concursum & efficientiam admittunt, magna difficultas est, vt paulò pòst videbimus.

3. Prima Conclusio. Deus effectiuè concurrit ad actionem peccati, quatenus est ens, seu actio realis. Ita passim Scholastici in secundo, distinct. 37. contra Durandum. Ratio sumitur ex generali influentia & concursu causæ primæ, cum causis secundis. Nihil enim possunt operari causæ secundæ, nisi simul cooperetur causa prima. Ratio est, quia in causis essentialiter subordinatis, inferior non agit, nisi dependenter à superiori: sed omnis causa secunda est essentialiter subordinata causæ primæ; ergo causa secunda nihil agit, nisi concurrente prima. Et confirmatur, quia omnis creatura, non solùm quoad esse, sed etiam quoad fieri, est ens per participationem: ergo vtroque modo pendet ab ente per essentiam, quod est Deus: sed omnis actio causæ secundæ, est contraria in fieri: ergo omnis actio causæ secundæ pendet à Deo. Vide plura apud Philosophos.

4. Secunda Conclusio. Deus effectiuè concurrit

ad

ad totam actionem peccati, ſecundum omnem gradum entitatis, non ſolùm genericum, ſed etiam ſpecificum & ſingularem. Ita diuus Thomas lib.3. contra Gent.cap.162. Ratio eſt, quia actio peccati debet eo modo pendere à Deo per influxum generalem, quo modo reliqui effectus naturales ab eo pendent. Hi autem ſecundùm totam ſuam entitatem ab eo pendent: ergo actio peccati. Et confirmatur, quia vnaquæque creatura ſecundum totam ſuam entitatem, & ſecundùm omnes gradus entitatiuos, eſt ens per participationem: ergo ſecundùm omnes gradus pendet à Deo, qui eſt ens per eſſentiam.

5 Tertia Concluſio. Tametſi Deus effectiuè concurrat ad totam phyſicam entitatem actionis malæ, vt dictum eſt, non tamen cenſetur eſſe cauſa malitiæ ſeu peccati. Hæc concluſio certa quidem eſt, non tamen facilè explicatur. Non enim commodè intelligi poteſt, cur homo ex eo præciſè, quia concurrit ad actum peccati, cenſeatur eſſe cauſa peccati, & non ſimiliter Deus, cùm non minus concurrat, quam homo.

6 Variæ ſunt Theologorum reſponſiones. Prima eſt hominem peccare, non Deum, quia homini lex poſita eſt, non Deo. Ita nonnulli Scholaſtici, & ex hæreticis Zvvinglius in ſermone de prouidentia, cap.5. & 6. Hoc intereſt, quod Zvvinglius dicat, Deum non tantum concurrere ad actum peccati, ſed etiam impellere ad peccandum, quod Scholaſtici non dicunt. Hæc reſponſio non eſt ſufficiens, quia ſolùm procedit de lege poſitiua, quæ prohibet actus ex ſe indifferentes: non autem de lege naturali, quæ prohibet actiones ex ſe malas. Quamuis enim verum ſit, Deo non eſſe poſitam legem ab alio, ſicut homini poſita eſt à Deo, tamen falſum eſt, Deum non habere legem naturalem quæ ipſi dictat, quid agendum, aut omittendum ſit.

Nam

Nam ipſa bonitas & natura Dei, eſt ipſi lex naturalis. Quærenda ergo eſt cauſa quare non pugnet cum lege naturali, Deum concurrere ad actionem peccati, & tamen pugnet hominem concurrere. Non enim ſatisfaciunt, qui reſpondent, Deum non poſſe deficere à lege, hominem poſſe. Nam quæſtio eſt, quare homo dicatur deficere à lege concurrendo ad actum peccati, & non Deus, aut quare concurſus hominis repugnet legi naturali, & non concurſus Dei.

7 Secunda reſponſio eſt, peccatum formaliter conſiſtere in priuatione ſeu defectu, ac proinde non eſſe quærendam cauſam eius efficientem, ſed deficientem: Hominem autem poſſe deficere, non Deum. Ita Scotus, & quidam alij, ex Auguſtino lib. 12. de ciuit. cap. 7. Hæc reſponſio videtur eſſe eadem cum præcedenti. Nihil enim aliud dicit, quam hominem poſſe deficere à lege, Deum non poſſe. Et quidem, ſi agatur de lege poſitiua, quæ prohibet res ex ſe indifferentes, certum eſt Deum non poſſe deficere à tali lege, quia non habet legem ab alio ſibi poſitam, Si autem agatur de lege naturali, ſeu de lege æterna, quatenus prohibet res ex ſe malas, Deus ſibi ipſi eſt lex. Danda ergo eſt ratio, quare Deus non deficiat à ſua lege, quando concurrit ad actum peccati, & tamen homo deficiat.

8 Tertia reſponſio eſt, Hominem peccare, non Deũ, quia licet vterque concurrat ad actum peccati, tamen concurſus hominis eſt particularis & determinatus, ex cuius vi ſequitur defectus in actione: at concurſus Dei eſt generalis, & ex ſe indifferens, ex cuius vi nulla ſequitur deformitas ſeu malitia. Vnde actio, quæ ab vtroque procedit, non habet à concurſu Dei, quod ſit mala, ſed à concurſu hominis, & ideo Deus non eſt cauſa peccati, ſed homo. Ita Molina in concordia; qu. 14. art. 13 diſp. 31. & Bellarm. l. 2. de ſtatu peccati, c. 18.

&

& videtur esse sententia D. Th.q.80.art.1.ad 3.& l. 3. contra Gen. c.66. Hæc responsio bona est, si coniungatur cum præcedentibus. Nam prima ratio, cur Deus concurrens ad actum peccati, non sit causa peccati, & tamen homo cōcurrens sit causa peccati, hæc est, quia Deus concurrendo ad talem actum, non deficit ab vlla lege, neque positiua, quam non habet, neque naturali, quam habet: at homo deficit ab vtraque. Ratio autem, cur homo deficiat, & non Deus, hæc est, quia concursus Dei ex se indifferens est, & ideo non repugnat legi naturali: at concursus hominis est determinatus ad malum, & ideo repugnat legi naturali.

9. Prima obiectio. Concursus Dei tam est particularis & determinatus, quàm concursus hominis: ergo hæc responsio nititur falso fundamento. Antecedens probatur primò, quia Deus concurrit ad totam entitatem actionis, etiam in particulari, vt dictum est. Secundò, quia concursus Dei, quo concurrit ad actum odij, specie distinguitur à concursu, quo concurrit ad actum amoris: ergo non est vniformis & differens, sed multiplex & determinatus ad certas species. Tertiò, quia concursus Dei, vel est vnus & idem cum concursu hominis, vel est numero distinctus. Si est vnus & idem, quomodo simul potest esse determinatus & indeterminatus? Si est alius, cum vterque sit ad totam actioné in particulari, quomodo vnus alterum determinat? Respondeo, quando Deus & homo cōcurrunt ad eandem actionem, duo spectari debent. Primò, duæ causæ concurrentes, nempe Deus, & homo. Secundò ipsa actio, quæ ab illis causis immediatè proficiscitur. Si concursus sumatur actiuè pro ipsis causis concurrentibus, duo sunt, si auté passiuè pro ipsa actione, quæ fit, vnus tantú est. Quando ergo dicimus, concursum Dei esse indifferenté, non debet intelligi ex parte actionis,

sed

sed ex parte agentis, vel quod idem est, ex parte modi, quo actio procedit ab agente. Nam si actio secundũ se spectetur, constat esse determinatam & particularẽ, & habet totam suam entitatem particularem tam à Deo, quàm ab homine. Si autem spectetur modus, quo Deus & homo cõcurrunt ad illam actionem, rectè dicimus, cõcursum Dei ex se esse indifferentem, cõcursum verò hominis ex se esse determinatum. Potest autem concursus Dei tribus modis esse indifferẽs. Primò ad exercitium actus. Secũdò, ad speciem actus. Tertiò, ad malitiam actus. Primum & secundũ patet, quia cùm voluntas hominis sit libera, tum quoad exercitiũ, tum etiam quoad speciem actus, concursus Dei neutro modo illã determinat, sed indifferenter se habet ad vtrãque partẽ libertatis, Deus enim ita offert concursum suũ voluntati liberæ, vt integrum sit voluntati, non solùm vti vel non vti concursu diuino, sed etiam ad hanc vel illam speciem actus eo vti. Quare ex parte Dei nulla fit determinatio, sed tantùm ex parte hominis. Tertiò probatur, quia tota illa actio realis, quatenus à Deo est, posset manere sine vlla culpa aut malitia morali, v.g. Si homo cum ignorantia inuincibili eliceret aliquem actum prohibitum, ille actus non haberet rationem culpæ, cõtrà verò, si eliceret eundem actũ sciens & volens, iam haberet rationem culpæ, & tamen in vtroq; casu esset idem concursus ex parte Dei: ergo quod talis actus sit malus, hoc non habet ex concursu Dei.

10. Secunda obiectio. Si propterea Deus non est causa peccati, quia concursus ipsius ex se indifferens est, iam eadem ratione non erit etiam causa bonorum operum, quia etiam ad bona opera concurrit per concursum vniuersalem indifferentem. At consequens est falsum: ergo & antecedens. Resp. non est simile. Quamuis enim Deus per influxum generalem concurrat à

bona

bona & mala opera, tamen bonorum poteſt dici cauſa, non autem malorum. Primò, quia Deus intendit bona opera, non autem mala. Secundò, quia dedit nobis liberum arbitrium vt bene, non autem vt malè agamus. Tertiò, quia ad eundem finem offert nobis ſuum concurſum generalem. Quartò, quia bona opera præcipit, & ad ea nos hortatur, mala vero prohibet & deteſtatur. Hinc ſequitur, non ſtare per Deum, ſed per ſolum hominem, quo minus producatur bona actio: vnde etiam ſumitur noua ratio, cur Deus concurrens ad actum peccati, non dicatur eſſe cauſa peccati. Eſt autem hæc ratio, quia priuatio formæ efficiendæ à duabus cauſis, ſolùm tribuitur illi cauſæ, per quam ſtat quominus producatur illa forma: ſed peccatum eſt priuatio alicuius perfectionis, quæ deberet produci à Deo & homine: cauſa autem per quam ſtat, quominùs illa perfectio producatur, eſt ſolùm homo: ergo ſolus homo eſt cauſa peccati. Maior patet in ſimilibus exemplis. Primò in priuatione calefactionis, quæ contigit in fornace Babylonica. Nam illa calefactio debebat produci à Deo & igne. Cauſa autem per quam ſtetit, ne produceretur, fuit ſolus Deus, qui negabat ſuum concurſum, ac proinde ſoli Deo poterat tribui priuatio calefactionis. Secundò idem patet in mentalibus. Nam ſi aliquis contractus celebrandus eſſet inter duos, quorum alter paratus eſſet contrahere, alter non vellet, hic ſolus eſſet cauſa negationis contractus. Idem ergo de peccato dicendum eſt. Atque hoc ſenſu vera eſt illorum ſententia, qui dicunt peccatum non habere cauſam efficientem. Nam cauſa deficiens illa eſt per quam ſtat, quo minùs producatur forma, quæ erat producenda.

11 Tertia obiectio. Etiamſi concurſus Dei ex ſe indifferens ſit, tamen quia Deus præſcit hominem malè

vſurum

vsurum illo concursu,non deberet eum illi offerre. Patet à simili. Nam qui offert alicui gladium, quo scit illum malè vsurum, peccat offerendo gladium etiamsi gladius sit indifferens ad bonum, & malum vsum. Respondeo,non est simile. Nam aliud est loqui de eo, qui gerit curam & prouidentiam aliorum, aliud de homine priuato, item aliud est loqui de eo,quod ex generali lege datur omnibus,aliud de eo,quod in casu particulari datur alicui. Deus tanquam supremus Dominus, habet prouidentiam omnium rerum, & ex generali quadam lege, dat omnibus suum concursum generalem. Ex priori capite sequitur, eum posse præferre bonum totius communitatis bono priuato:ex posteriori, posse dare omnibus, quod ex æquo omnibus debetur. Rursum ex priori sequitur eum posse permittere aliqua peccata, si hoc cedat ad maius bonum totius humani generis: ex posteriori, posse dare suum concursum illi, quem præuidet malè vsurum, quia quod omnibus ex æquo debetur,potest dari singulis, etiamsi quidam male vtabtur. Vide Thom.1.p.q.22.art.2.ad 3.

QVÆSTIO III.

An Deus sit causa excæcationis & obdurationis?

1. RAtio dubitandi est,quia Scriptura passim videtur hoc significare, Exod.7. 3. *Ego indurabo cor Pharaonis.* Deut. 2. 30. *Indurauerat Dominus spiritum Sehon.* Iosue 11.20. *Domini sententia fuerat, vt indurarentur corda eorum.* Isaiæ 6.10. *Excæca cor populi huius,& aures eius aggraua.* Rom.1. 28. *Cuius vult, miseretur, & quem vult indurat.* Propter hæc & similia testimonia docent Caluinistæ, Deum verè & propriè loquendo, excæcare & indurare hominem.

2. Prima Conclusio. Excæcatio & Induratio distin-

guuntur. Nam excæcatio ſeu cæcitas mentis, eſt prauus affectus animi, quo quis illuſtrationes diuinas repellit, & veritatem ſibi euidenter demonſtratam non vult, acceptare: obduratio ſeu duritia cordis eſt prauus animi affectus, quo quis admonitiones diuinas, ſiue internas, ſiue externas contemnit, & ſemper magis ac magis eis reſiſtit, donec ad eum ſtatum deueniat, vt eas ne ſentiat quidem. Vide D. Bernardum l. 1. de conſid. ad Eug. vbi hæc fuſiùs proſequitur.

3. Secunda Concluſio. Vtrumque peccatum eſt grauiſſimum, vt patet ex Scriptura, vbi paſſim reprehenduntur excæcati & obdurati. Matth. 15. 14. *Sinite illos, cæci ſunt, & duces cæcorum.* Actorum 7. 51. *Dura ceruice & induratis cordibus & auribus: vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis.* Rom 2. 5. *Secundùm duritiem tuam & impœnitens cor theſaurizas tibi iram.* Pſal. 74. 8. *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra.* Eccleſiaſt. 3. 27. *Cor durum malè habebit in nouiſſimo.* Prouerb. 18. 3. *Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit: ſed ſequitur eum ignominia & opprobrium.* Iere. 5. 3. *Domine percuſſiſti eos, & non doluerunt, indurauerunt facies ſuas ſupra petram.* Et cap. 17. 1. *Peccatum Iuda ſcriptum eſt ſtylo ferreo in vngue adamantino: exaratum ſuper latitudinem cordis eorum.* Et cap. 30. 12. *Inſanabilis fractura tua: peſſima plaga tua.*

4. Tertia Concluſio. Vtrumque non modò peccatum eſt, ſed etiam cauſa peccati, & effectus ſeu pœna peccati, vt docet D. Aug. 5. contra Iulian. cap. 3. his verbis: *Cæcitas mentis, quā ſolus illuminator Deus remouere poteſt, & eſt peccatum, quo in Deum non creditur, & eſt pœna peccati, quia cor ſuperbum digna animaduerſione punitur: & eſt cauſa peccati, cùm aliquid mali cæci cordis errore committitur.* Idem patet ex Scripturis. Román. 1. 25 *Quia mutauerunt veritatem Dei in mendacium, & ſeruierunt*

creaturæ potius, quàm creatori, propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ, &c. Et 2. Thessal. 2. 10. *Quia charitatem veritatis non receperunt, vt salui fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, &c.*

5. Quarta Conclusio. Deus propriè loquendo non est causa excæcationis aut indurationis, vt passim docent Catholici. Ratio patet ex dictis, quia excæcatio est peccatum: Deus autem nullius peccati causa est, nec physicè, nec moraliter. Non physicè, quia licet concurrat ad actum peccati, tamen concursus ille ex parte Dei indifferens est, & ex vi illius nulla sequitur malitia in actu. Nec moraliter, quia neque suadet, neque consulit, neque præcipit peccatum, sed potius dissuadet & prohibet. Quæres. Quomodo ergo Deus dicitur indurare cor hominis? Respondeo per sequentem quæstionem.

QVÆSTIO IV.

Quo sensu Deus dicatur indurare cor hominis?

1. PRima expositio est, Deum dici indurare cor hominis manifestatiuè, quia scilicet manifestis signis declarat aliis, quàm durum sit cor peccatoris. Hunc sensum insinuat D. Aug. q. 18. in Exodum: vbi agens de obduratione Pharaonis sic ait: *Videndum sanè est, vtrùm etiam sic accipi possit, Ego indurabo, tanquam diceret, quàm durum sit, demonstrabo.* Hæc expositio non omnino satisfacit. Primò, quia videtur esse nimis dura. Secundò, quia licet aliquo modo accommodari possit Pharaoni, non tamen aliis obduratis, quia Scriptura sæpe testatur Deum indurasse multorum corda, & tamen eorum obdurationem externis signis non manifestauit.

2. Secunda expositio est, Deum indurare cor hominis permissiuè, quia scilicet permittit indurari hominem,

non præueniendo eum sua gratiâ, quæ indurationem cordis prohibeat. Ita glossa in illud Exod. 4. 21. *Ego indurabo cor eius*, id est, indurari permittam. Et Chrysost. circa illud Rom. *Tradidit illos Deus in reprobum sensum*, id est, permisit. Et diuus Augustinus in lib. de essent. diuinitatis, & multi alij. Hæc oppositio vera est, sed non sufficiens, quia plus videtur Deo tribuendum circa obduratos, quàm sola permissio, vt patet ex Aug. lib. 5. contra Iulian. cap. 6. vbi fusè probat, Deum concurrere ad excæcationem, non tantum secundùm *permissionem & patientiam*, sed etiam secundùm *potentiam & actionem*.

3. Tertia expositio est, Deum dici indurare hominem negatiuè, quia scilicet non dat ei gratiam, qua molliri & inflecti ad bonum possit. Hoc autem facit Deus in pœnam præcedentium peccatorum, quibus peccator meruit diuinis auxiliis priuari. Vnde etiam huiusmodi peccatores in Scriptura dicuntur *derelicti*, *despecti*, *repulsi*, *& proiecti à Deo*. Ita Chrysost hom. 67. in Ioann. D. Augustin. epist. 105. ad Sixtum, & in lib. de prædestin. & gratia, cap. 4. D. Gregor. l. 11. Mor. cap. 8. Isidorus l. 2. de summ. bono cap. 19. Lyranus & Tostatus super cap. 4. Exodi, & Caietanus in cap. 9. Exodi. Hæc expositio potest duobus modis intelligi. Primo, quod Deus omnino deserat hominem, & nullam gratiam illi conferat, in pœnam præcedentium peccatorum. Secundò, quod conferat illi gratiam sufficientem, non tamen abundantem & efficacem. Prior sensus falsus est, posterior verus, vt suppono ex materia de Prædestinatione.

4. Quarta expositio est, Deum dici indurare hominem, non propriè, sed figuratè, quia scilicet patientia & longanimitas Dei, qua peccatorem tolerat & pœnam differt, est occasio, vt peccator magis induretur

in suis peccatis. Quo pacto etiam pater dicitur perdere filium, quia nimis indulgens est, & peccata filij dissimulat. Ita Origen. lib. 3. περὶ ἀρχῶν, Basilius, in homil. *Quod Deus non sit auctor malorum.* Hier. in epist. 150. ad Hedibiam, in respons. ad quæst. 10. Theodor. quæst. 12. in Exod. August. quæst. 16. in Exod. & Serm. 78. de tempore. Et probant, ex illo Rom. 2. 4. *An diuitias bonitatis Dei, & patientiæ, & longanimitatis contemnis? ignoras, quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit: Secundùm autem duritiam tuam, & impœnitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ.* His verbis apertè docet Apostolus, multos propter nimiam Dei longanimitatem fieri duros & impœnitentes, & ad peccandum confidentiores. Huc etiam spectat illud Ecclesiast. 8. 11. *Quia non profertur citò contra malos sententia, absque timore vllo filij hominum perpetrant mala.* Et Iob. 24. 23. *Dedit ei Dominus locum pœnitentiæ, & ille abutitur eo in superbiam.*

5. Quæres, Cur Deus vtatur tanta patientia & benignitate circa peccatores, præsertim quando scit illos abusuros? Respondeo, hoc facit ob multas causas. Primò, vt magis innotescat Dei bonitas & misericordia, & ex altera parte hominum malitia. Secundò, vt tanto iustior appareat punitio, & vindicta. Tertiò, vt nos Dei patientiam & longanimitatem imitemur circa nostros inimicos. Quartò, quia licèt hæc Dei patientia non prosit omnibus, prodest tamen aliquibus. Non profuit Pharaoni, profuit tamen Nabuchodonosori, vt pulchrè disputat Aug. l. de prædest. & gratia, cap. 15. Denique si non prodest reprobis, prodest tamen prædestinatis, qui ex tantæ Dei bonitatis contemplatione magis ad eum amandum incitantur, iuxta illud 1. Tim. 1. 16. *Ideo misericordiam consecutus sum, vt in me primo ostenderet Christus omnem patientiam ad informationem eorum, qui credituri sunt illi in vitam æternam.* Hæc expo-

ſitio veriſſima eſt. An autem ſufficiens ſit, poſtea videbimus.

6. Quinta expoſitio eſt, Deum ideo dici indurare hominem, quia multa circa ipſum facit interius & exterius, è quibus capit ipſe occaſionem magis obdurandi cor ſuum. Cum enim diu multumque peccādo deprauatum animum habeat, tam bona, quàm mala vertit in ſuā perniciem, ſicutècontrario, qui bonus eſt, omnia vertit in bonum. Ita D. Auguſt. qu. 18. in Exodum, & hoc ſenſu intelligendum eſt, quod dixit l. 5. contra Julianum, c. 3. Deum dici quoſdam indurare & excæcare, non ſolum *per patientiam & remiſſionem*, ſed etiam *per potentiam & actionem*. Nam Deus multa facit circa hominem obduratum, quibus ille fit deterior. Primò excitat in eo varios affectus, vt ſpei, fiduciæ, cupiditatis, iræ, timoris, triſtitiæ. Secūdò, immittit varias imaginationes, & cogitationes dubias ac perplexas. Tertiò, ſomnia & viſa nocturna inijcit. Quartò procurat illi admonitiones, correptiones, flagella, beneficia, miracula. Quintò, permittit illi obiici varia obiecta voluptatū ac honorum. His omnibus ad ſuam perniciem ille abutitur, accipiendo quæ mala ſunt, & contemnendo quæ bona ſunt. Non aliter quàm ægrotus, qui ſalutaria medicamenta contemnens, & noxia arripiens, morbum ſuum facit inſanabilem. Quæres: cur Deus aut faciat, aut fieri permittat iſta, quibus ſcit hominem abuſurum? Reſpōdeo, varias ob cauſas: Primò, in pœnam præcedentium peccatorum. Secundò, ad oſtēdendum ſeueritatem ſuæ iuſtitiæ. Tertiò, ad incutiendum aliis ſalutarem timorem, malis vt reſipiſcāt, bonis vt in bono perſeuerent. Hoc modo Deus in Ægypto multiplicauit flagella & miracula, non propter Pharaonem, cui ſciebat ea nihil profutura; ſed partim propter Hebræos, qui magis Deo creduli & obedien-

tes

tes futuri erant, partim propter alias gentes, quæ auditis tot & tantis prodigiis, cœperunt Deum Hebræorum timere ac revereri, vt patet Iosue 2. 9. & sequent. Hæc expositio bona est, in qua videtur D. Augustinus acquieuisse. Reliquæ tamen non sunt excludendæ.

CAPVT VII.

De macula, quæ est primus effectus peccati actualis?

DVo sunt in peccato actuali, actus & malitia. Peccatum, ratione actus, habet vnum effectum, nempe habitum vitiosum, inclinantem ad similes actus. De hoc non agimus. Ratione malitiæ habet tres effectus. Primus est, culpa habitualis, quæ complectitur maculam, offensam & iniuriam. Secundus est, reatus pœnæ. Tertius pœna ipsa. De primo hîc agimus. Et quæritur 1. quid si macula. 2. quomodo differat ab offensa & iniuria.

QVÆSTIO. I.

Quid sit macula?

1. PRimò certum est, transacto actu peccati, manere aliquid in homine per modum habitus, à quo verè ac propriè dicatur peccator, quandiu remissionem non consequitur, vt patet ex Scripturis, Matth. 9. 10. *Multi publicani & peccatores discumbebant cum Iesu.* Luc. 5. 8. *Exi à me Domine, quia homo peccator sum.* Luc. 7. 37. *Mulier, quæ erat in ciuitate peccatrix.* Vide Augustinum l. 6. contra Iulian. cap. 8. Secundò, certum est, transacto peccati actu, manere in homine maculam, à qua verè dicatur maculatus, immundus, sordidus, inquinatus abominabilis, & vt patet ex Scripturis, Iosu. 22. 17.

Vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet. Eccles. 31.8. *Beatus diues, qui inuentus est sine macula.* Iere. 2.22. *Maculata es in iniquitate tua coram me, dicit Dominus.* Apoc. 22.11. *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Matth. 15.11. *Quod procedit ex corde, hoc coinquinat hominem.* Hinc & fit, vt illi, quibus remittitur peccatum, dicantur esse abluti & mundati. Act. 22.16. *Ablue peccata tua.* 1. Cor. 6.11. *Abluti estis, sanctificati estis.* Et 2. Cor. 7.1. *Mundemus nos ab omni inquinamento.*

2. His positis, questio est, quid sit hæc macula, quæ manet in peccatore per modum habitus, quando actus peccati transiit? An sit priuatio gratiæ? An vero respectus quidam ad actum peccati præteritum, non retractatum, nec dimissum? An vero vtrumque simul?

3. Prima opinio est, maculam peccati consistere in priuatione gratiæ & sanctitatis, & in nullo alio. Ita recentiores Thomistæ cum Dominico Soto, in 4. d. 15. q. 1. art. 2. Prior pars probatur 1. quia eadem est proportio peccati habitualis, & peccati originalis: sed macula peccati originalis consistit in priuatione gratiæ, vt plerique sentiunt: ergo etiam macula peccati habitualis. 2. quia gratia est nitor, ornatus, & pulchritudo animæ: ergo priuatio gratiæ est macula, deformitas, & turpitudo animæ. Posterior pars probatur 1. quia posita sola gratia in anima, & sublato quocunque alio, habet anima suum nitorem, vitam & pulchritudinem: ergo sublatâ solâ gratiâ, erit priuata suo nitore, vitâ, & pulchritudine: ergo in hac sola priuatione consistit eius macula. 2. quia si præter priuationem gratiæ esset aliquid aliud necessarium, iam ex vno peccato actuali nascerentur duæ maculæ, nempe priuatio gratiæ, & illud aliud, quod adderetur. 3. quia respectus ad actum peccati præteritum, manet in homine, etiam post pœnitentiam & infusionem gratiæ: ergo non pertinet ad maculam.

4. Secun

4. Secunda opinio est,maculam peccati non consistere in priuatione gratiæ,sed in solo respectu ad actum peccati prȩteritum,non retractatum,nec remissum. Ita multi recentiores. Et probatur primò, quia si homo fuisset creatus in statu puræ naturæ, & commisisset homicidium,vel adulterium, verè mansisset peccator, & maculatus,& tamen non habuisset priuationem gratiæ,sed solum respectum ad actum peccati præteritum: ergo macula non consistit in priuatione gratiæ, sed in tali respectu. Secundò, quia peccatum veniale hominis iusti relinquit maculam in homine iusto, & tamen non priuat illum gratia & sanctitate: ergo macula non consistit in priuatione gratiæ. Tertiò, quia si essent duo inæqualiter iusti, & is qui iustior esset, committeret simplex homicidium,alter verò peccaret multò grauiùs, iam maiori gratia priuaretur is, qui minùs peccaret, quam qui magis peccaret: & tamen non contraheret maiorem maculam:ergo macula non consistit in priuatione gratiæ Quartò, quia Gentilis, qui existit in peccato originali,iam est priuatus gratia, & tamen si committat homicidium,contrahit nouam maculam,non autem nouam priuationem gratiæ:ergo macula distinguitur à priuatione gratiæ. Quintò,idem de homine Christiano dicendum est, qui priuatus est gratia per peccatum intemperantiæ.Nam si postea committat peccatum furti & odij,contrahit nouam maculam, & tamen non contrahit nouam gratiæ priuationem.

5. Prima Conclusio.Probabilius est,non vnam,sed duplicem esse maculam peccati: alteram, quæ consistat in respectu ad actum peccati præteritum moraliter permanentem,alteram quæ consistat in priuatione gratiæ. Ita colligitur ex D. Thom. q. 86.art.1. vbi dicit duplicem esse nitorem in anima: alterum ex refulgentia luminis naturalis: alterum ex refulgentia luminis diuini

ſeu ſupernaturalis. Vnde ſequitur duplicem eſſe maculam, alteram, quæ conſiſtit in priuatione luminis naturalis, alteram, quæ conſiſtit in priuatione luminis ſupernaturalis.

9 Secunda Concluſio Hæ duæ maculæ tripliciter differunt. Primò, quia prior habet locum, etiam in ſtatu naturæ: poſterior non item Secundò, prior oritur ex quouis peccato ſiue mortali, ſiue veniali: poſterior ex ſolo mortali. Tertiò, prior eſt propria in vnoquoque peccato: & ſicut ſingula peccata actualia ſunt inter ſe distincta, ita ſingulæ maculæ ex illis relictæ, inter ſe diſtinguuntur. At priuatio gratiæ non eſt propria alicui peccato actuali, ſed æqualiter à quolibet mortali cauſari poteſt. Hinc ſequitur primò, hominem denominari furem, blaſphemum, homicidam, à priori macula, quæ vnicuique peccato propria eſt: non autem à poſteriori. Secundò, priorem eſſe inæqualem, ratione inæqualium peccatorũ, à quibus cauſatur. Maior enim eſt macula homicidii, quàm furti. Poſterioré verò vel eſſe æqualé in omnibus, ſi in ſe ſpectetur: vel eſſe inæqualé ratione gratiæ, cui opponitur, quatenus ſcilicet eſt priuatio maioris vel minoris gratiæ. Tertiò, in homine peccatore poſſe eſſe plures maculas prioris generis, non autem poſterioris Nam qui per actum furti cõtraxit maculam furti, poteſt etiam per actũ homicidii contrahere maculam homicidii, & ſic deinceps. At qui per vnum peccatũ mortale priuatus eſt ſemel gratia, non priuatur iterum per alia peccata ſubſequentia.

7. Prima obiectio. Deus non eſt cauſa maculæ aut peccati habitualis: ſed Deus eſt cauſa priuationis gratiæ: ergo priuatio gratiæ non eſt macula ſeu peccatum habituale. Minor probatur, quia ſicut ſolus Deus producit gratiam, ita ſolus corrumpit gratiam, ſubtrahendo ſuum influxum conſeruatiuum. Reſpondeo, aliud

aliud est physica corruptio gratiæ, quæ Deo tribuitur, aliud voluntaria omissio seu priuatio gratiæ quæ homini tribuitur. In priori non consistit macula, sed in posteriori

8. Secunda obiectio. Si macula cõsistit in priuatione gratiæ, ergo is, qui maiori priuatur gratia, habebit maiorem maculam: at hoc falsum est, quia potest aliquis priuari maiori gratia per peccatum minùs graue. Respondeo, aliud est spoliari maiori gratia, aliud verò spoliari maiori gratia debita. Qui iustior est, si peccet mortaliter, spoliatur maiori gratia, non tamen spoliatur maiori gratia debita. Nemo enim tenetur ex debito habere tantam vel tantam gratiam, sed satis est, si habeat gratiam.

QVÆSTIO II.

Quomodò differat macula ab offensa & iniuria?

1. PRima Conclusio. Macula consistit in quadam animæ turpitudine & deformitate. Hæc autem deformitas ex eo oritur, quod homo sit auersus à Deo per peccatum. Nam sicut membrũ cẽsetur turpe ac fœdum, quod ita distortum est, vt non retineat naturalem situm, ac ordinem cum reliquis membris, ita anima rationalis est fœda, quæ non retinet debitum ordinem ad Deum, ad quem tanquam ad finem vltimum creata est. Hunc autem ordinem non retinet, quando peccando auertit se à Deo: ergo tunc fœda & turpis est. Nam generatim loquendo, quidquid inordinatum est, turpe est. Ordo enim est pulchritudo quædam & perfectio in rebus omnibus.

2 Secunda Conclusio. Offensa seu inimicitia in eo consistit quod homo per voluntatis auersionem, & quasi turpem defectionem à Deo, offendat ipsum Deum

Deum, eique displiceat, & se indignum amicitia diuina constituat.

5. Tertia Conclusio. Iniuria consistit in eo, quod homo per voluntariam auersionem à Deo violat ius diuinum, quo tenetur plus diligere Deum propter infinitam ipsius bonitatem, quàm creaturam, An autem gratia sanctificans, quæ tollit maculam & offensam, tollat etiam iniuriam, disputabitur in materia de iustificatione.

CAPVT VIII.

De pœna, & reatu pœnæ.

DE his duobus effectibus quæritur primò, quid sit pœna & reatus pœnæ. 2. An omnis pœna sit propter aliquam culpam. 3. An aliquis puniatur aliquando pro peccato alterius 4. An peccatum possit esse pœna peccati. 5. An pœna peccato debita sit æterna, 6. an sit infinita intensiuè.

QVÆSTIO I.

Quid sit pœna, & reatus pœnæ?

1. PRima Conclusio. Pœna propriè dicta est malum, seu incommodum aliquod, naturæ vel voluntati contrarium, quod eo fine infligitur, vt culpa vindicetur. Hæc definitio continet tres conditiones, quæ requiruntur ad pœnam, iuxta D. Thomam & Augustinum locis citandis. Prima est, quod pœna debeat esse quoddam malum, seu incommodum, Ita D. Thomas 1. p. quæst. 48. art. 3. & D. Augustinus l. 1. de libero arbit. cap. 1. qui distinguunt duplex malum, vnum culpæ, alterum pœnæ: Ergo supponunt pœnam esse quoddam malum.

malum, ſicut & culpam. Hoc diſcrimen eſt, quòd culpa ſit malum ſimpliciter: pœna autem ſecundùm quid, ac proinde Deus poſſit eſſe auctor pœnæ, non tamen culpæ, vt notat D. Auguſtinus ibidem. Nam licèt pœna ſit malum patienti, non tamen ſimpliciter malum eſt, ſed bonum, quia punire eſt actus iuſtitiæ vindicatiuæ, ergo obiectum iſtius actus, nempe pœna ipſa, debet eſſe bonum, non malum. Secunda conditio pœnæ eſt, quòd debeat eſſe contraria naturæ vel voluntati. Ita D. Thomas partim loco citat. partim in 1. 2. quæſt. 46. art. 6. ad 2. ſequitur ex dictis, quia pœna non eſt malum ſimpliciter, ſed malum patienti: ergo debet eſſe contrarium naturæ, aut voluntati patientis, & hoc ſenſu vocatur ab Auguſtino, ſupplicium. Dices primò, aliquando fit vt aliquis ſponte & libenti animo ſuſcipiat pœnam pro peccato: ergo non ſemper eſt contraria voluntati. Reſpondeo, licèt pœna aliquando non ſit contraria voluntati, eſt tamen contraria naturæ. Vnde dixi in definitione, debere eſſe contrariam naturæ, aut voluntati. Si quis ergo ſponte velit ſibi pœnam aſſumere pro peccatis, debet talem aſſumere, quæ repugnet naturali ipſius inclinationi: alioqui non erit illi pœna, quia non erit illi malum aut incommodum, quod tamen eſt de ratione pœnæ. Dices ſecundò, Negatio gratiæ eſt quædam pœna à Deo inflicta, & tamen fieri poteſt, vt neque naturæ, neque voluntati ſit contraria. Non naturæ, quia cùm gratia non ſit homini connaturalis, negatio gratiæ non poteſt eſſe contra naturam hominis. Nec voluntati, quia multi peccatores ſunt, qui non curant gratiam Dei, ac proinde carentia gratiæ non eſt contraria ipſorum voluntati. Reſpondeo. Non eſt neceſſe, vt pœna talis ſit, cui voluntas actu repugnet, ſed ſatis eſt, talem eſſe, cui voluntas repugnaret, ſi illam rectè æſtimaret & per-

pende

penderet. Tertia conditio est, quod pœna debeat infligi ad vindicandam culpam; Ita D. Thomas in 22. qu. 46.art.6.ad 2.& D.Augustinus l.1.retract.cap.9.vbi sic habet: *Omnis pœna, si iusta peccati pœna est, supplicium nominatur.*

2. Secunda Conclusio. Reatus pœnæ nihil aliud est, quàm mortale quodam debitū, seu obligatio, quæ ex peccato nascitur ad pœnam subeundam. Ita Scholastici in 2 d.42.& in 4.d.14.Nota, posse aliquē duobus modis obligari ad pœnam.Primò,propter culpam à se commissam. Secundò, propter culpam ab alio commissam, cuius satisfactionem in se recipit. Prior obligatio dicitur reatus pœnæ, non autem posterior. Vnde Christus, licet obligatus esset ad pœnam subeundam pro genere humano, tanquam fideiussor, non tamen erat reus pœnæ, quia non contraxit illam obligationem ex propria culpa.Hinc sequitur, reatum non esse aliquod accidens physicum, sed solùm morale debitum, quod quis per actum peccati contrahit ad subeundam pœnam,& esse reum nihil aliud est,quam ratione peccati commissi posse puniri secūdum rectam rationem. Vnde ex parte Dei vel iudicis, importat ius quoddam morale, quod acquirit ad vindictam de peccatore sumendam.

3. Tertia Conclusio. Reatus pœnæ est aliquid medium inter culpam & poenam ,& ab vtroque distinguitur.Probatur primò,quia oritur ex culpa tanquam ex causa,& antecedit pœnam,Secundò,quia sine vtroque esse potest.Nam sæpe fit, vt sublata culpâ, maneat reatus poenæ saltem temporalis iuxta Concil.Tridentin.sess.9. canon. 20 Similiter sæpe fit, vt aliquis fiat reus æternę poenæ per peccatum mortale , & tamen non puniatur æterna poena, quia nimirum agit poenitentiam in hac vita.

4. Dices: Reatus pœnæ non videtur esse aliud, quàm ipsa culpa, quia per ipsam culpam est homo dignus pœna. Vnde D. Dionys. c. de diuinis nominibus dicit, puniri non esse malum, sed fieri pœna dignum, quod de malo culpæ necessariò intelligendum est. Et confirmatur: quia omne malum vel est pœnæ, vel culpæ, vt docet D. Th. 1. p. q. 88. art. 5. Sed reatus est quoddam malum, & non est malum pœnæ, ergo est malum culpæ. Respondeo, Homo est dignus pœna per culpam, tanquam per radicem, nõ autem formaliter, ac proinde *esse dignum pœna*, dicitur à Dionysio malum culpæ, non in se, sed in radice. Ad D. Thomam respondeo, omne malum vel esse pœnæ, vel culpæ, vel saltem ad alterutrũ reuocari. Itaque reatus pœnæ est quoddam malum: quod ex parte termini pertinet ad pœnam, & ex parte radicis ad culpam: magis tamen pertinet ad culpam, quia antecedit pœnam, & necessariò sequitur ex culpa. Vnde propriè a Deo fieri non potest, sicut neque culpa.

5. Quarta Conclus. Pœna & reatus pœnæ non eodem modo sunt effectus peccati, vt colligitur ex D. Tho q. 87. art. 1. ad 2. Et probatur, quia reatus pœnæ directè procedit à peccato, & inseparabiliter, & necessariò ex illo cõsequitur. Nam qui peccat, eo ipso quod peccat, necessariò cõstituit se dignum pœna. Pœna verò cùm sit bona & iusta, non potest directè causari à peccato, sed solùm dispositiuè; quia scilicet homo per peccatũ, disponitur, vt sit dignus, cui pœna legitimè infligatur.

6. Quinta Conclusio. Homo per peccatum actuale obligatur ad triplicem pœnam, vt docet D. Tho. q. 87. art. 1. Ratio est, quia peccator peruertit triplicem ordinem, quando peccat. Agit enim contra rationem, contra legem humanam, & contra legem diuinam. Vnde triplicem pœnam incurrit; vnam à seipso, quæ

consistit

conſiſtit in remorſu conſcientiæ; alteram ab homine iudice : tertiam, à Deo.

QVÆSTIO. II.

An omnis pœna ſit propter aliquam culpam?

THeologi cũ D.Th.q.87.art.7.diſtinguunt triplicem pœnam; vnam medicinalem, alteram ſatisfactoriam, tertiam propriè dictam, ſeu pœnam ſimpliciter.

1. Prima Concluſio. Pœna medicinalis, quatenus pœna eſt, ſemper ſupponit culpam : quatenus verò medicina eſt, poteſt infligi propter alium finem. Prior pars probatur, quia illa pœna, quatenus habet rationem pœnæ, eſt aliquod malum; ſed omne malum, quòd contingit homini, eſt propter peccatum, ſiue actuale, ſiue originale, iuxta illud D. Auguſt. Ser, 139. de temp. *Malorum omnium noſtrorum cauſa peccatum eſt.* Poſterior probatur, quia pœna, quatenus medicina eſt, non habet rationem mali, ſed boni vtilis, quia ordinatur ad conſequendum maius bonum. Hoc modo detrimenta rerum corporalium & temporalium ſæpè habent rationem medicinæ, quia ſæpe à Deo permittuntur propter bonum animæ. Iuxta hanc concluſ. facilè intelligitur, quomodo Deus in hac vita ſæpe affligat quoſdam homines variis morbis & calamitatibus. Nam huiuſmodi mala non eſſent in mundo, niſi per peccatum originale excidiſſemus ex ſtatu innocentiæ, & tamen Deus ordinat illa ſæpe ad bonum finem, nempe ad ſalutem animarum: quo ſenſu intelligendum eſt illud Ioann.9. 2. *Rabbi, quis peccauit? hic, an parentes eius, vt cæcus naſceretur? Reſpondit Ieſus: neque hic peccauit, neque parentes eius, ſed vt manifeſtentur opera Dei in illo, &c.* Nam illa cæcitas in vna parte erat malum

malum quoddam pœnale, & ſic ortum habuit ex peccato originali: ex alia verò parte, ordinabatur ad maius aliquod bonum, nempe ad conuerſionem illius hominis cæci, & ad gloriam Dei manifeſtandam, & ſic à Deo infligebatur huic potiùs homini, quàm alicui alteri, non quòd ille aut parentes eius magis id meriti eſſent, quàm alij, ſed quia Deus in illo volebat potius manifeſtare ſuam potentiam & gloriam, quàm in aliis.

2. Quæres: An hæc pœna medicinalis ſemper conſiſtat in priuatione bonorum corporis, vel fortunæ, & nunquam in priuatione bonorum ſpiritualium. Ratio dubitandi eſt, quia Deus ſæpè negat alicui ſingularem gratiam & protectionem, & permittit illum labi in peccatum, vt poſtea fiat humilior & feruentior: ergo negatio bonorum ſpecialium aliquando habet rationem medicinæ. Reſpondeo cum D. Thom. q. 87. art. 8. ſolam priuationem rerum corporalium, & temporalium eſſe medicinam, non autem ſpiritualium. Ratio ipſius eſt, quia medicina debet ordinari ad maius aliquod bonum conſequendum: ſed priuatio gratiæ per ſe non ordinatur ad maius bonum conſequendum, ſed potius impedit hominem, quia conſtituit illum impotentem ad bene operandum.

3. Secunda Concluſio. Pœna ſatisfactoria neceſſariò ſupponit culpam, non tamen ſemper in illo, qui pœnam patitur. Prior pars patet, quia ſatisfactio non habet locum, niſi vbi eſt debitum. Poſterior patet in Chriſto, qui ſatisfecit pro peccatis noſtris. Item, in aliis iuſtis, qui poſſunt pro aliis ſatisfacere, iuxta illud Coloſſ. 1. 24. *Adimpleo ea quæ deſunt paſſionum Chriſti in carne mea pro corpore eius, quod eſt Eccleſia:* & hoc modo iuſti in hac vita ſæpè ſatisfaciunt pro iis, qui ſunt in Purgatorio. Ratio ſumitur ex coniunctione charitatis,

ex qua fit, vt omnes iusti componant vnum corpus, 1. Cor. 12. Membra autem vnius corporis possunt se inuicem iuuare. Ibidem.

4. Tertia Conclusio. Pœna simpliciter seu propriè dicta semper est effectus alicuius culpæ, vt patet ex definitione pœnæ superiùs data. *Nam pœna est malum quoddam inflictum ad vindicandum culpam.* Hinc dici solet, culpam & pœnam esse correlatiua, Vide Augustinum loco citato. Quæres: Vnde cognosci possit an sit pœna simpliciter, an satisfactoria, aut medicinalis. Respondeo. Pœna medicinalis & satisfactoria, quæ pro alio suscipitur, semper est pœna aliqua temporalis huius vitæ in rebus temporalibus: pœna verò propriè dicta, non solùm est huius vitæ, sed etiam alterius in inferno & Purgatorio, nec tantùm in rebus temporalibus, sed etiam in spiritualibus.

QVÆSTIO III.

An aliquis puniatur aliquando pro peccato alterius?

1. PRima Conclusio. Pœnâ satisfactoriâ potest aliquis puniri pro peccato alterius, sine sua culpa. Ita D. Thom. q. 78. art. 8. Et patet primò, in Christo, qui innocens pro nobis satisfecit. Secundò, in hominibus iustis, qui satisfaciunt pro existentibus in Purgatorio.

1. Secunda Conclusio. Pœnâ medicinali potest etiam aliquis puniri pro alio in temporalibus. Ita D. Thomas ibidem. Et probatur quia Deus aliquando aufert filios innocentes ob peccata parentum, vt patet in filio Dauidis nato ex adulterio. Nam eiusmodi mors, respectu parentum, est pœna, quia Deus punit illos

propter

propter ſua peccata: at reſpectu filiorum, eſt medicina præſeruatiua, quia Deus aufert illos tempeſtiuè ex hac via, ne amittant innocētiam, ſi diutius viuerent. Vnde proprie loquendo, non tā filij puniuntur, quàm parentes in filiis, quia reſpectu filiorū non eſt poena, ſed medicina. Nota tamen eiuſmodi mortem, etiam reſpectu filiorū poſſe dici pœnā, ſi reſpiciamus peccatum originale, propter quod morti obnoxij ſumus.

2. Tertia Concluſio. Pœnâ proprie dictâ nemo vnquā punitur pro peccato alterius, niſi in ipſo qui punitur ſit ſufficiens culpa & meritum illius poenæ. Patet ex Scriptura, quia Ezech. 18. 2. reprehendit Deus Iudæos quod dicerent: *Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obſtupeſcunt.* id eſt Patres noſtri peccauerunt, & nos propter peccata eorum punimur, & minatur illis, ſi hoc amplius dixerint, his verbis: *Anima quæ peccauerit ipſa morietur. filius non portabit iniquitatem patris &c.* Eodem ſpectat illud Ierem. 31. 29. *In diebus illis non dicent vltra, Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obſtupuerunt: ſed vnuſquiſque in iniquitate ſua morietur.* Et illud Apoſtoli ad Gal. 6. 4. *Vnuſquiſque onus ſuum portabit.*

2. Prima obiectio, Exod. 20. 5. *Ego ſum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem.* Reſpondeo hoc intelligendum eſt de filiis, qui imitantur peccata ſuorum parentum, vt explicat D. Hieron. ſuper Ezech. c. 18. D. Auguſtin. ſuper Pſal. 108. & alij paſſim. Et patet ex ipſo contextu, qui ſic habet: *Viſitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem eorum qui oderunt me.*

3. Secunda obiectio. Heli Sacerdos punitus eſt propter peccata filiorum, vt patet 1. Reg. 2. Item multa millia de plebe perierunt propter peccata Dauidica

2.Reg. 24. Respondeo, Heli, & subditi Dauidis non caruerunt propriis peccatis. Dicuntur tamen propter peccata aliorum puniti esse, quia nisi aliorum peccata accessissent, non fuissent adhuc puniti. Est enim certa quædam peccatorum mensura, qua completa, Deus solet punire regna, respublicas & familias, iuxta illud Matth. 23. 32. *Et vos implete mensuram patrum vestrorũ.* Ad quam mensuram singuli addunt sua peccata, & sic tota *multitudo propter singulorum peccata dicitur* puniri, quatenus illa mẽsura sine illis peccatis non esset plena.

QVÆSTIO IV.

An peccatum possit esse pœna peccati?

1. IN peccato tria spectari possunt. Primò, quædam antecedentia, vt est permissio peccati, & negatio gratiæ. Secundò, quædam subsequentia, vt tristitia & vermis conscientiæ: Item, labor & molestia actum peccati concomitans. Tertiò, ipsum peccatum.

2. Prima Conclusio. Ea quæ antecedunt vnum peccatum, possunt esse pœna prioris peccati. Nam Deus sæpè permittit aliquem labi negando illi suam gratiam, quia iam antea peccauerat, & malè vsus fuerat donis gratiæ vel naturæ, iuxta illud Rom. 1. 28. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum.*

3. Secunda Conclusio. Ea quæ sequuntur ex peccato, vt tristitia & vermis conscientiæ, vel quæ actum peccati comitantur, vt labor, vel molestia possunt etiam esse pœna peccati. Prior pars patet experientia, quia multi cruciantur in conscientia post peccatum admissum. Vnde & illa celebris sententia D. August. in l. 1. Confess. c. 12. *Iussisti Domine, & sic est, vt pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Posterior patet ex illo Sapientiæ. 5. *Lassati sumus in via iniquitatis, & perditionis, & ambulauimus vias difficiles.*

4. Tertia

4. Tertia Conclusio. Peccatum ipsum secundùm se, non potest ita esse pœna alterius peccati, vt Deus propter culpam præcedentem velit peccatorem incidere in aliud peccatum, aut ad aliud alium excitare, vel inducere. Probatur primò ex dictis, quia Deus nullo modo est causa vel auctor peccati. Secundò, quia culpa & pœna habent naturam & essentiam plenè contrariam, ac proinde culpa non potest esse pœna. Antecedens patet, quia culpa consistit in actione, pœna in passione, teste August. Item culpa est voluntaria, pœna inuoluntaria ex eodem August. l. de fide ad Petrum. Item pœna est obiectum iustitiæ, ac proinde potest directè intendi & appeti, non autem culpa. Item, Deus, est auctor pœnæ, iuxta illud, *Non est malum in ciuitate quod non fecit Dominus*, non tamen est auctor culpæ. Item peccator potest compelli ad pœnam, non tamen ad culpam.

QVÆSTIO V.

An pœna peccato debita, sit æterna?

1. PRimus error est, pœnas damnatorum non fore æternas, sed certo tempore duraturas. Ita Origenes, teste August. l. de hær. c. 43. quanquam multi sint, qui conentur Origenē ab hoc errore liberare, quasi nō ab ipso, sed ab æmulis ipsius operibus eius insertus sit.

2. Secundus error est, pœnas dæmonum fore æternas, non hominum. Ita sensisse D. Hieronymum docet Ruffinus l. 1. contra eundem, propter verba eius lib. 5. in Esaiam, quæ habentur in glossa ordinaria. Isai. 14. vbi dæmoni loquens ait: *Etiamsi omnes animæ aliquando habuerint requiem, tu nunquam habebis.* Sed quod hæc non fuerit Hieronymi sententia satis constat ex Apologia ipsius contra Ruffinum. Igitur verba illa per

quandam exaggerationem impossibilem sunt intelligenda. Vide D. Tho. in 4. d. 46. q. 2.

3. Tertius error est, pœnas Christianorum non fore æternas, Hic etiam error imponitur Hieronymo, propter verba eius l. 1. contra Pelagium Sed, vt patet ex contextu, loquitur de pœnis purgatorij. Vide D. Aug. l. de fide & oper. c. 15. & in Enchir. c. 67. vbi impugnat hunc errorem.

4. Quartus error est pœnas eorum hominũ, qui fuerunt ante Christi aduentum, nõ fuisse perpetuas, quia per Christum descẽdentem ad inferos fuerunt liberati, aliorum verò pœnas, post Christi aduentum, esse perpetuas. Ita refert D. Aug. l. de hæres. c. 76. & Alfon. à Castro in lib. de hæres. v. infernus, hær. 2.

5. Prima Conclusio. Vnicuique peccato mortali duplex respondet pœna: vna damni, altera sensus. Pœna damni, est carentia visionis beatificæ, seu exclusio à regno cœlorum, iuxta illud 1. Cor. 6. *iniqui regnum Dei non possidebunt*. Pœna sensus est, quæ infligitur ab igne infernali, iuxta illud Matth. 25. 41. *Discedite à me maledicti in igem æternum*. Rationem vtriusque pœnæ reddit D. Thom. q. 87. art. 4. quia in peccato mortali sunt duo: conuersio ad creaturam, & auersio à Deo. Vtrique ergo debet correspondere pœna proportionata. Auersioni meritò imponitur pœna damni, quia æquũ est, vt is, qui se sponte auertit à Deo, maneat auersus à Deo, & nunquam in eius conspectum & amicitiam admittatur. Conuersioni autem respondet pœna sensus, quia æquum est, vt is qui se inordinatè conuertit ad creaturam, patiatur aliquid à creatura.

6. Secunda Conclusio. Vtraque pœna erit æterna. Matth. 25. 46 *Ibunt hi in supplicium æternum*. Isai. 66. 24. *Vermis eorum non morietur. & ignis eorum non extinguetur.* Ratio potest esse duplex. Vna sumitur ex Dei voluntate

tate, quia cùm totius creaturæ perfectiſſimum habeat dominium, potuit etiam peccatum mortale ſub æterna pœna prohibere, ſicut è contrario potuit etiam meritum æterno præmio remunerari. Altera ſumitur ex natura ipſius peccati, quia peccatum mortale & malitia eius per ſe æterna eſt. Nam qui ſemel mortaliter peccauit, non poteſt vnquam ſuis viribus ab illo malo ſe liberare, etiamſi in perpetuum viuat: ergo malum illius tale eſt, quod naturæ viribus tolli aut expiari non poteſt: ergo ex ſe æternum eſt: ergo æternam pœnam meretur.

7. Obiectio. Deus eſt ſummè clemens & miſericors: ergo non puniet in æternum, etiamſi habeat perfectiſſimum dominium omnium creaturarum, & confirmatur, quia ipſius miſericordia maior eſt, quàm iuſtitia, iuxta illud Pſal. 144. *Miſerationes eius ſuper omnia opera eius:* At ſi puniret peccatores in æternum, iam eius iuſtitia eſſet maior, quàm miſericordia. Reſpondeo. Deus eſt miſericors & iuſtus. Miſericordiam præcipuè oſtendit in hac vita; iuſtitiam in altera. Dicitur autem miſericordia eius eſſe maior, quàm iuſtitia, duobus modis. 1. quia cùm potuiſſet omnes homines, propter peccatum Adami, perpetuò excludere à regno cœlorum ſecundùm iuſtitiam, voluit tamen omnes redimere, & illis regnum cœlorum aperire, quæ ſumma miſericordia eſt. 2. quia etiam in inferno non ſumit tantam vindictam de peccatoribus, quanta illis debetur, vt clariùs dicam ſeq. quæſt.

QVÆSTIO VI.

An pœna peccato debita ſit infinita intenſiuè.

1. PRima Concluſio. Tam pœna ſenſus, quàm pœna damni ſimpliciter finita eſt; licet pœna

damni ſit infinita ſecundùm quid. Probatur, quia pœna ſenſus conſiſtit in cruciatu ignis: ſed actio ignis non poteſt eſſe intenſiuè infinita, nec poteſt producere qualitatem intenſiuè infinitam. Similiter poena damni conſiſtit in priuatione viſionis beatificæ: ſed viſio beatifica ſimpliciter finita eſt, quoad intenſionem: ergo & priuatio eius. Poteſt tamen dici infinita ſecundum quid, quia licèt immediatè ſit priuatio boni finiti, nempe viſionis beatificæ, tamen mediatè & remotè eſt priuatio boni infiniti, nempe ipſius Dei qui videtur.

2 Secunda Concluſio. Pœna peccati mortalis non ſolùm finita eſt de facto, ſed etiam de iure, quia ſcilicet non debetur illi poena ſimpliciter infinita. Ita D. Thom. quæſt. 87. art. 4. Probatur primò, quia malitia peccati mortalis eſt ſimpliciter finita: ergo ex natura ſua non meretur poenam ſimpliciter infinitam. Secundò, quia alioqui omnia peccata mortalia eſſent meritoria æqualis pœnæ, quod eſt abſurdum. Tertiò, quia iuſti vno actu charitatis non merentur præmium infinitum: ergo neque iniuſti vno peccato pœnam infinitam.

3 Tertia Concluſio. Pœna peccati mortalis non ſolùm de facto infinita eſt, ſed etiam minor, quàm in rigore deberet eſſe. Hoc ſenſu dicunt Theologi *Deum punire infra condignum*, & probant ex illo Pſalm. 24 10. *Vniuerſæ viæ Domini miſericordia & veritas.* Et Pſal. 76. 10. *Numquid obliuiſcetur miſereri Deus, aut continebit in ira ſua miſericordiam ſuam?*

CAPVT IX.

De peccato originali.

QVÆRITVR 1. An detur aliquod peccatum originale in posteris Adami. 2. An hoc peccatum sit substantia, vt putauit Illyricus. 3. An sit concupiscentia, vt docent Lu-herani & Caluinistæ. 4. An sit aliqua morbida qualitas, vt sentiunt nonnulli Catholici. 5. An. sit ipsamet Adami præuaricatio, vt existimant Albert. Pighius, & Ambrosius Catharinus. 6. An sit priuatio iustitiæ originalis, vt est communior Catholicorum sententia. 7. In quo subiecto sit peccatum originale. 8. Quæ sit causa efficiens peccati originalis, & quomodo hoc peccatum transfundatur in posteros. 9. A quo transfundatur in posteros, an ab Adamo, an ab Eua, an ab vtroque. 10. Ad quos transfundatur, an omnino ad omnes. 11. Qui sint effectus peccati originalis in hac vita. 12. Qui sint effectus illius post hanc vitam.

QVÆSTIO I.

An detur aliquod peccatum originale in posteris Adami?

1. NEgant Pelagiani, asserentes peccatum Adami nocuisse ipsi soli, non autem posteris, nisi fortè exemplo & imitatione. Idem docent Anabaptistæ, Zvvinglius, Iacobus Faber, Erasmus apud Bellarmin. lib. 4. de statu peccati, cap. 2. & seq.

2. Prima Conclusio. Datur reuera aliquod peccatum propriè dictum, quod contrahimus in conceptione, & in quo nascimur. Est vnum ex præcipuis

fidei nostræ fundamentis, teste Augustin. l. 1. contra Iul. c. 2. Et probatur primò ex Script. Iob. 14. 4. *Quis potest facere mundum, de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* Psal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Ephes. 2. 3. *Eramus & nos natura filij iræ sicut & cæteri.* Secundò probatur ex Patribus & varijs Concilijs, quibus damnatus est error Pelagianorum apud eundem Bellarm. cap. 9. Tertiò, probatur duplici ratione. Prior sumitur ex necessitate Baptismi. Nam paruuli ideo baptizantur, vt deleatur eorum peccatum, vt fiant hæredes regni cælorum, à quo nemo nisi ob peccatum excluditur: ergo signum est, paruulos nasci cum aliquo peccato. Respondebant Pelagiani, eos baptizari, non vt peccatum abluatur, sed solùm vt fiant hæredes regni cœlorum, vt refert August. lib. de hæres. c. 88. Sed contra est, quia baptismus à Christo institutus est in remissionem peccatorum, vt patet tum ex ipsa materia & forma Baptismi, quæ ablutionem significant: tum ex illo Actor. 2. 38. *Baptizetur vnusquisque vestrûm in remissionem peccatorum.* Posterior ratio est, quia Christus est vniuersalis redemptor omnium hominum, non tantùm adultorum, sed etiam infantium, iuxta illud 2. Cor. 5. 15. *Pro omnibus mortuus est Christus.* Et Ioan. 1. 29. *Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi.*

3. Secunda Conclusio. Illud peccatum, in quo nascimur, deriuatur in nos ex peccato Adami per seminalem generationem. Probatur primò ex Script. Ro. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccarunt.* Et infrà, *Per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi.* Nec valet responsio Pelagianorum, qui dicebant, peccatum intrasse in hunc mundum, non propagatione, sed imitatione. Nam

Apostolus

Apostolus contrarium docet Ephes. 2. 3. *Eramus natura filij ira.* Secundò probatur ex Patribus & Conciliis apud Bellarminum. Tertiò, ratione, quia Deus constituerat Adamum, quasi caput & principem totius humani generis, & omnium posterorum voluntates, in illius voluntate collocauerat, ita vt peccante Adamo. omnes posteri censerentur in eo peccare, quod etiam factum est iuxta illud Rom. 5. 12. *In quo omnes peccauerunt.* Vide D. Augustinum l. 3. de pecc. mer. & remiss. cap. 7.

4. Quæres: Quare Deus voluerit vt si Adã peccaret censerentur omnes posteri in eo peccare? Respondeo. Hoc factum est iusto Dei iudicio, sed occulto vt docet D. August. lib. contra Iulian. c. 3. & D. Bernardus Serm. 1. de Dom. 1. post Octauam Epiphaniæ.

5. Tertia Conclusio. Illud peccatum, quod in nos deriuatur ab Adamo, vocatur originale, quia in prima nostra origine seu conceptione illud cõtrahimus. Vocatur etiam peccatum naturæ, quia non committitur propria voluntate, sed per naturalem generationem nobis communicatur, vt inferiùs explicabo iuxta illud: *Eramus natura filij ira*, Vide D. August. lib. 2. de pecc. mer c. 10.

6. Prima obiectio. Ezech. 18. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris.* Respondeo, nisi sit particeps peccati patris. Potest autem duobus modis esse particeps: Primò, si imitetur peccatum patris. Secundo, si ipsius voluntas constituatur in voluntate parentis, tanquam in capite & principio totius posteritatis. Hoc modo sumus participes pecati Adæ.

7. Secunda obiectio. 2. Corinth. 5. 10 *Omnes nos manifestati oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque in proprio corpore sicut gessit, siue bonum, siue malum.* At paruuli nihil gesserunt. Respondeo. Vel Pelagiani

Pelagiani volunt hunc locum intelligendum esse de solis adultis, & sic non valet obiectio: vel etiam de paruulis, & tunc quæram, quid boni gesserint paruuli baptizati? quod si satis est, eos gessisse bonũ per alios, etiam satis erit, paruulos non baptizatos gessisse malum per alios. Vide D. Aug. lib. 6. contra Iulian. c. 2.

6. Tertia obiectio. Rom. 4. 15. *Vbi lex non est, ibi præuaricatio non est*: sed paruulis non est lex, quia non est illis cognitio legis: ergo nec præuaricatio. Respondeo. Illa lex, quæ data est Adamo in paradiso de non comedendo fructu, fuit etiam data omnibus eius posteris in illo: & quia ille transgressus est legem, omnes quoque posteri in illo transgressi sunt, iuxta illud Apostoli: *In quo omnes peccauerunt.*

8. Quarta obiectio Rom. 5. 19. *Per vnius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi.* Hinc colligebant Pelagiani, peccatum Adami non deriuari in posteros propagatione, sed imitatione. Nam si propagatione deriuaretur, iam omnes æqualiter illud contraherent: at Apostolus dicit non omnes, sed multos illud contrahere: ergo non loquitur de propagatione, sed de imitatione. Respondeo. Apostolus vtrumque dixit, & *multos*, *&* *omnes*. Nam antea dixerat, peccatum Adæ transiisse in omnes, & similiter iustitiam Christi transire in omnes. Nunc dicit, per inobedientiã Adæ multos constitui peccatores, & similiter per obedientiam Christi, multos constitui iustos. Qui sunt illi multi? nempe omnes, qui ex Adamo nascuntur per seminalem generationem: & similiter omnes qui in Christo renascuntur per Baptismum. Hi ergo & multi sunt, & omnes sunt: non quidem simpliciter omnes (quia Eua & Christus non sunt constituti peccatores per Adamum, nec infideles constituti sunt iusti per Christum) sed omnes, qui ex Adamo & Christo nascuntur. Eodem

sensu

ſenſu dictum eſt Gen.17.5. *Patrem multarum gentium conſtitui te.* Et cap.22.18. *In ſermone tuo benedicentur omnes gentes.* Vbi patet, eos qui promittuntur Abrahæ in filios, nunc dici *multos*, nunc *omnes*, quia omnes ſunt in certo quodam genere, non tamen omnes reſpectu totius humani generis.

9. Quinta obiectio. Ro.5.12. *Per vnũ hominem peccatum in mundũ intrauit.* Hinc colligebant Pelagiani, peccatũ intraſſe in mundum per imitationem, non autem per generationem. Si enim per generationem intraſſet, iam non intraſſet per vnum hominem, ſed per duos, quia generatio requirit marem & fœminam. Reſpondet Au. l.2. hypognoſtikῶν, virum & mulierem coniunctos per matrimonium, non eſſe duo, ſed vnũ, iuxta illud Matth. 19.6. *Non ſunt duo, ſed vna caro.* 2. Reſpondet vtrumque dictum eſſe in Scriptura, & *per vnum*, & *per vnam*, intraſſe peccatum in hunc mundum vt ſatisfieret curioſis Pelagianis. Nam loco citato dicitur: *per vnum hominem.* At Eccleſ.25.33. dicitur. *A muliere factum eſt initiũ peccati, & per illam omnes morimur.* 3. Reſponderi poteſt Adamum eſſe primariam cauſam peccati, non autem Euam, quia peccatum Adami tranſit per poſteros, non autem peccatum Euæ.

10. Sexta obiectio. Rom.5.14. *Regnauit mors ab Adam vſque ad Moſen, etiam in eos, qui non peccauerunt in ſimilitudinem præuaricationis Adæ.* Hinc colligit Zvvinglius, mortem quidem ex Adamo trahi, non autem peccatum, quia multi non peccauerunt in ſimilitudinem præuaricationis Adæ. Reſpondeo. Apoſtolus duo præſtat in illis verbis. 1. Probat ante legem Moſaïcam fuiſſe peccatum in mundo, & omnes homines fuiſſe peccatores. Hoc autem probat ex effectu peccati, nimirum ex morte, cui omnes erant obnoxij. 2. Oſtendit pœnam mortis ita fuiſſe communem omnibus, vt

nemo fuerit exceptus, etiam si nunquam actualiter propria voluntate peccasset. Itaque sensus verborum Apostoli hic est, mors regnauit etiam in eos, qui Adamum in actuali peccato non sunt imitati.

11. Septima obiectio. Iustitia Christi nihil prodest nō credentibus: ergo etiam peccatum Adæ nihil obest non peccantibus: sed infantes non peccant, iuxta illud Rom. 9. 11. *Antequam aliquid boni egissent aut mali:* ergo. Respondeo, iustitia Christi nihil prodest iis qui nullo modo credunt, nec propria nec aliena fide: eodem modo peccatum Adæ nihil obest illis, qui nec propria nec aliena voluntate pecant. Infantes autem licèt propria voluntate nihil boni aut mali agant, iuxta locum citatum, tamen aliena voluntate peccarunt cum ille peccauit, in quo omnes peccauerunt. Vide D. Aug. lib. 3. de pecc. mer. & rem. c. 2.

12. Octaua obiectio. Si peccatū originale per generationem à parentibus traheretur, sequeretur, coniugium esse malum, quia esset causa peccati. Respondeo, non sequitur, quia coniugium secundùm se non est causa peccati, sed tantùm per accidens. Nam infans non ideo nascitur cum peccato, quia ex coniunctione viri & fœminæ nascitur, quod est proprium coniugij (alioqui etiam in statu innocentiæ fuisset natus cum peccato, quod tamen falsum est) sed ideo nascitur cum peccato, quia accidit naturæ humanæ quæ per coniugium propagatur, vt à primo parente corrupta ac vitiata fuerit. Vnde coniuges, dum filios generant, naturam quidem corruptam ac vitiatam propagant, sed tamen culpa illius corruptionis non ad ipsos, sed ad primū parentem pertinet. Vide D. Aug. in 2. lib. de nupt. & concupis.

13. Nona obiectio. Peccatum non est in corpore, sed in anima: at animæ posterorū non trahuntur ex Adamo

mo per naturalem generationem: ergo nec peccatum. Hæc obiectio soluetur infrà suo loco.

QVÆSTIO II.

An peccatum originale sit substantia?

1. AFfirmat Matthias Illyricus in libell. de peccato orig. vbi tria potissimùm asserit. Primò, peccatũ originale esse substantiam, non accidens. 2. hanc substantiam esse à diabolo factam, & esse viuam & essentialem imaginem diaboli, idque per veram transformationem substantialem. Tertiò, hanc substantiam non esse aliud, quàm ipsam animam rationalem, quæ tota substantialiter corrupta est, & ex imagine Dei transformata in imaginem diaboli.

2. Prima Conclusio. Peccatũ originale non est ipsa anima rationalis in homine. Probatur primò, quia anima creatur immediatè à Deo: at peccatum non est à Deo. Secundò, anima est immortalis & incorruptibilis: ergo non potest substantialiter transmutari. Tertiò, vel illa substantialis transmutatio fit in ipsa creatione, vel postea. Non prius, quia solus Deus effectiuè concurrit ad creationem. Nec posterius, quia nulla creatura potest transmutare substantiam animæ, cùm sit immortalis.

3. Secunda Conclusio. Peccatũ originale non est ipsa natura, vel essentia, vel substantia hominis. Probatur primò, quia diabolus nec producit substantiam hominis, nec substantialiter transformat. Secũdò, quia anima rationalis est præcipua pars substantiæ hominis: sed anima nõ potest substantialiter trãsformari: ergo nec substãtia hominis. Tertiò, quia Christus habet naturã humanã eiusdem speciei nobiscum: sed ipsius natura non est substãtialiter peccatum originale: ergo nec natura.

4. Prima obiectio. Quando scriptura describit peccatum originale, vtitur verbis substantiã significãtibus: ergo

ergo peccatum originale eſt ſubſtantia. Antecedens patet Rom.6.6. *Vetus homo noſter ſimul crucifixus eſt, vt deſtruatur corpus peccati.* Hîc peccatum vocatur vetus homo,& dicitur, habere corpus:ergo eſt ſubſtantia. Et infrà v.12. *Non regnet peccatum in veſtro mortali corpore.* Hîc peccatum dicitur regnare:ergo eſt viua ſubſtantia, non accidens mortuum. Et 2. Corinth.5. 21. *Eum qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Hîc Chriſtus dicitur eſſe factus peccatum: ſed Chriſtus eſt ſubſtantia: ergo peccatum eſt ſubſtantia. Reſpondeo ad primum locum, per veterem hominem figuratè ſignificari veterem vitam, quæ agitur in peccatis, & ſimiliter per nouum hominem ſignificari nouam vitam, quæ agitur per virtutem. Ratio eſt, quia ſi propriè loquamur, vetus homo eſt Adam qui peccauit,& nouus homo eſt Chriſtus, qui ſanctè vixit. Hinc fit, vt figuratè per veterem hominem ſignificetur vita mala, per nouum, vita ſancta. Hoc ſenſu loquitur Apoſtolus ad Epheſ.4.& ad Coloſſ. 3. quando iubet *exui veterem hominem, & indui nouum.* Nihil enim aliud vult ſignificare,quam vt deponamus vitia, & induamus virtutes, vt apertè patet ex illo Coloſſ.3.v.8. *Deponite iram,indignationem,malitiam.* Et paulò poſt: *Induite benignitatem, humilitatem, modeſtiam.* Porrò per corpus peccati intelligitur tota congeries peccatorum, quam viuendo contraximus. Ad ſecundum reſpondeo, nomine peccati intelligi concupiſcentiam, quæ metaphoricè regnare dicitur, quando ardentiùs incitata extorquet conſenſum voluntatis. Vocatur autem concupiſcentia peccatum per metonymiam, quia eſt cauſa & effectus peccati. Ad tertium reſpondeo, Chriſtum vocari peccatum, quia fuit hoſtia pro expiatione peccati.

5. Secunda obiectio. Peccatum originale eſt fons omnium peccatorum: ſed fons omnium peccatorum

eſt

est cor iuxta illud Matth 15. 19. *De corde exeunt cogitationes malæ, adulteria, furta &c.* Cor autem est substantia: ergo peccatum originale est substantia. Respondeo primò, ex puris affirmatiuis in secunda figura nihil sequitur. Secundò, maior falsa est, quia peccatum originale nec fuit fons peccati primorum parentum & Angelorum, nec est fons peccatorum omnium, quæ iam committuntur ab hominibus. Tertiò, etiamsi maior esset vera, tamen non rectè sequeretur conclusio. Nam alio modo peccatum originale, alio modo cor est fons peccatorum. Nam cor, siue anima est fons peccatorum per modum principij actiui & intrinseci. At peccatum originale per modum remouentis obstaculum, aut aliquo alio modo, iuxta diuersas sententias de peccato originali.

6. Tertia obiectio. Quidquid pugnat cum lege, peccatum est: sed caro, seu totus homo carnalis pugnat cum lege, iuxta illud Galat. 5. 17. *Caro concupiscit aduersus Spiritum:* ergo totus homo peccatum est. Homo autem est substantia: ergo peccatum est substantia. Resp. Maior falsa est, quia non omne quod repugnat legi, peccatum est, tametsi omne peccatũ repugnet legi. Potest enim variis modis aliquid repugnare legi, seu rectitudini alicuius regulæ. Primò effectiuè, & sic homo efficiens actum malum, pugnat cum lege. Secundò priuatiuè, & sic malitia seu deformitas actus pugnat cum lege, quia est priuatio rectitudinis præscriptæ à lege. Tertiò contrariè, & sic vna lex potest repugnare alteri, quia præcipit contrarium. Igitur maior vera est in secundo sensu, non autem in reliquis.

7. Quarta obiectio. Imago Dei in homine fuit substantia, non accidens: sed homo per peccatum amisit imaginẽ Dei, & induit imaginem diaboli, iuxta illud Ioan. 8. 44. *Vos ex patre diabolo estis:* ergo induit nouam sub-

ſtantiam, quæ eſt peccatum originale. Reſpon. Imago Dei, quæ eſt in nobis, tribus modis conſiderari poteſt. Primò, quoad naturam, & ſic eſt ipſa anima rationalis quæ per peccatū nec amiſſa, nec ſubſtantialiter transformata eſt. Secundò, quoad habitum, & ſic eſt gratia ſanctificans, qua ornatur anima, ſeu naturalis imago Dei. Hæc autem gratia fuit perdita per peccatum, & ad eam recuperandam hortatur nos Apoſtolus Epheſ. 4. *Renouamini Spiritu mentis veſtræ.* Tertiò: quoad actū, & ſic eſt actualis cognitio & dilectio Dei. Illud autē, *Vos ex patre diabolo eſtis*, nihil aliud ſignificat, quā quod Iudæi imitarentur diabolum in ſuis peccatis. Vide D. Aug. lib. contra Adimant. c. 5. vbi docet, tribus modis aliquos dici filios aliorum. Primò per naturam, quo pacto Abel fuit filius Adami. Secundò per doctrinam, quo pacto D. Paulus vocat Corinthios ſuos filios. Tertiò per imitationē, quo pacto omnes fideles dicuntur filij Abrahæ, & omnes peccatores filii diaboli.

8. Quinta obiectio. Accidens eſt, quod poteſt abeſſe & adeſſe præter ſubiecti corruptionem: ſed peccatum originale non poteſt adeſſe animæ ſine ipſius corruptione, quia reuera corrumpit animam ideóque dicitur mors animæ: ergo non eſt accidens, ſed ſubſtantia. Reſpondeo, peccatum originale non propriè, ſed metaphoricè vocatur mors animæ, quia anima reuera non corrumpitur, cùm ſit immortalis; ſed gratia ſanctificans, quæ inhæret animæ, corrumpitur: & quia gratia eſt quaſi vita animæ coram Deo, ideo corruptio gratiæ ſolet vocari mors animæ.

QVÆSTIO III.

An peccatum originale ſit concupiſcentia?

1. NOmen concupiſcentiæ tribus modis vſurpatur. Primò pro fomite, ſeu naturali inclinatione ad malam

malum Secundo pro motu concupiſcentiæ inuoluntario. Tertiò,pro motu concupiſcentiæ voluntario. Eſt ergo quæſtio , an concupiſcentia primo modo ſumpta. ſit peccatum originale. Affirmant Lutherani & Caluiniſtæ , qui hanc concupiſcentiam alio nomine appellant *hæreditariam naturæ noſtræ corruptionem ſeu prauitatem, quæ reos faciat nos damnationis.*

2. Prima Concluſio. Corruptio naturæ,quam contraximus per peccatum primi parentis,complectitur quatuor illa vulnera naturæ quæ enumerat D. Tho. q.85. art.3. nempe, ignorantiam in intellectu , malitiam ſeu auerſionem in voluntate , infirmitatem in appetitu iraſcibili , & concupiſcentiam in appetitu concupiſcibili. Eſt communis ſententia Catholicorum & Caluiniſtarum. Ratio eſt , quia per peccatum primi parentis amiſimus iuſtitiam originalem , quæ erat ſanitas totius naturæ , & quæ efficiebat , vt omnes potentiæ animæ eſſent bene diſpoſitæ & ordinatæ. Hac autem ſanitate amiſſa , ſecuta eſt ſupradicta corruptio. Eſt ergo quæſtio an tota hæc corruptio , & ſingulæ eius partes, ſint peccatum originale; Affirmant Caluiniſtæ. Vnde conſequenter dicunt , peccatum originale manere in nobis , quamdiu ſumus in hac vita , quia tota illa corruptio non ſanatur per Baptiſmum , neque ſanari poteſt, niſi integra iuſtitia originalis reſtituatur , quæ tamen nunquam in hac vita reſtituitur.

3. Secunda Concluſio. Corruptio naturæ ſuperioris, quæ eſt in voluntate & intellectu , ſanatur per Baptiſmum. Ratio eſt, quia per Baptiſmum iufunduntur nobis habitus ſpernaturales fidei , ſpei , charitatis & gratiæ iuſtificantis , quibus intellectus & voluntas bene diſponũtur : ergo tũc ceſſat corruptio, qua malè diſponebantur. Hoc fuſiùs probandum eſt in materia de iuſtific.& Baptiſmo. Nam hæretici id negant. Non enim

admittunt iustitiam inhærentem, sed tantùm imputatiuam, vt suo loco videbimus.

2. Tertia Cóclusio. Corruptio naturæ interioris, quæ est in vtroque appetitu sensitiuo: & communiter appellari solet concupiscentia, nō sanatur per Baptismū: In hoc conueniunt Catholici & hæretici, nec indiget probatione: quia experientia docet, manere in nobis hanc concupiscentiam, iuxta illud Rom. 7. 23. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Solùm quæstio est, an hæc concupiscentia, seu fomes in appetitu sensitiuo, sit propriè & formaliter peccatum originale? Affirmant hæretici, nos negamus, vt seq conclus. probatur.

5. Quarta Conclusio. Quando voluntas hominis per Baptismum sanata est, tunc concupiscentia, quæ relinquitur in appetitu sensitiuo, nō est propriè & formaliter peccatum originale. Ratio est, quia quidquid habet rationem peccati, hoc per Christi gratiam in Baptismo tollitur ac deletur, vt in materia de iustificatione probandum est. Nunc obiter probatur ex illo Rom. 8. *Nil damnationis est ijs, qui sūt in Christo Iesu.* Et 1. Ioan. 1. 7. *Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato.*

6. Prima obiectio. Concupiscentia vocatur peccatum in Scriptura, Ro. 6. 12. *Non regnet peccatū in corpore vestro mortali.* Resp. nomen peccati sumitur quatuor modis in Scriptura. 1. propriè pro peccato, vt Ioan. 1. 29. *Ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi.* 2. impropriè pro causa peccati, vt in loco citato. 3. impropriè pro effectu vel pœna peccati, vt Zach. 14. 19. *Hoc erit peccatum Ægypti.* id est, pœna. 4. impropriè pro sacrificio, quo expiatur peccatum, vt 2. Cor. 5. 21. vbi Christus vocatur *peccatum*, quia fuit sacrificium pro expiatione peccati.

7. Secunda obiectio, D. Aug. 1. de nupt. & concup. c. 25.

25. dicit concupiſcentiam carnis remitti in Baptiſmo. *non vt non ſit, ſed vt non imputetur in peccatum:* ergo vult, concupiſcentiam eſſe peccatum originale. Reſpōdeo, loquitur de concupiſcentia, ratione culpæ, vt reatus peccati originalis. Nam propter peccatum originale ſumus rei concupiſcētiæ. Poteſt autem dupliciter ſpectari concupiſcentia ſecundùm Aug. Primò, quatenus eſt coniuncta reatui peccati originalis, quo veluti extrinſecus informatur. Secundò, quatenus eſt ſeparata à reatu peccati originalis. Priori modo remittitur quoad reatum, non quoad ſe. Poſteriore, non remittitur. Hoc ſenſu alibi dicit, concupiſcentiam *tranſire reatu, & manere actu.* vt lib. 6. contra Iul. c. 3. & 8.

5. Tertia obiectio. Deus odit concupiſcentiam, quæ remanet in Baptizatis: vt docet Aug. in Pſal. 35. circa illla verbn, *Malitiam autam non odiuit*, ergo concupiſcentia peccatum eſt: quia Deus nihil odit, niſi peccatum. Reſpon. Deus odit non ſolùm peccatū, ſed etiam morbum & languorem relictum ex peccato, licèt non eodē modo. Nam odium, quo Deus proſequitur peccatum, redundat in perſonam, quia Deus propter peccatum vult damnare perſonam: odium autem, quo proſequitur concupiſcentiam, & ſimiles morbos ex peccato relictos, non redundat in perſonā, quia Deus non vult hominem Baptizatum damnare, etiamſi videat in ipſo eſſe concupiſcentiam incitantem ad malum, ſed ſolùm vult concupiſcentiam paulatim ſanare, & minuere, donec penitus conſumatur. Hinc facilè intelliges, quo ſenſu dixerit Conc. Trident. ſeſſ. 5. *Deum in renatis nihil odiſſe*: & quo ſenſu dixerit Auguſtinus loc. citat. *Deum in renatis odiſſe concupiſcentiam.* Nam Concil. loquitur de odio, quod redundet in perſonam, non item Auguſtinus.

6. Quarta obiectio. Concupiſcentia non eſt à Deo,

vt patet 1.Ioan.2. ſed quicquid à Deo non eſt, peccatum eſt. Reſpōdeo concupiſcentia non eſt à Deo, quia Deus creauit hominem rectum ſine omni inordinato motu concupiſcentiæ. Quando verò peccauit homo, tunc Deus abſtulit illi iuſtitiam originalem, & ita cœpit concupiſcentia dominari. Hoc ſenſu concupiſcentia eſt à Deo per modum pœnæ.

10. Quinta obiectio. Chriſtus aſſumpſit omnes humanas miſerias, excepto, ſolo pecaato: ſed non aſſumpſit concupiſcentiam: ergo concupiſcentia eſt peccatum. Maior patet ex illo Hebr.2. 17. *Debuit per omnia fratribus ſimilari.* Et Hebr.4. 15. *Habemus Pontificem tentatum per omnia pro ſimilitudine abſque peccato.* Reſp. Maior falſa eſt, quia non aſſumpſit ignorantiam inuoluntariam. nec motus concupiſcentiæ inuoluntarios, nec febrim, nec podagram, nec alios morbos. Ratio eſt, quia hæc non proderant ad redimendum genus humanum. Vide D. Th. in 3.p.q. 15.art.2. & 3. Nec contrarium docet D. Paulus in locis citatis. Nam in priori ſolùm dicit, Chriſtum debuiſſe aſſimilari nobis per omnia, quæ ad naturam ſpectant. Debuit enim eſſe verus & perfectus homo. In poſteriori dicit, Chriſtum expertum eſſe omnia mala, quæ ſolēt homines perpeti, & tamen nullo horum malorum adduci potuiſſe ad peccandum. Solent enim homines fieri impatientes, quando aliquid mali accidit, quod de Chriſto dici non poteſt.

QVÆSTIO IV.

An peccatum originale ſit aliqua qualitas?

1. AFfirmant Magiſter, Gregorius, Henr. Driedo. Horum ſententia cōſiſtit in his punctis, 1. Corpus Adami poſt peccatum fuiſſe infectū aliqua morbida

bida qualitate seu contagione. 2. Hanc qualitatem non solùm fuisse in carne, sed etiam in semine Adæ. 3. Hinc fieri, vt omnes posteri, qui ex Adami semine nascuntur, cõtrahant eandem qualitatem in carne. 4 Ex hac qualitate carnis deriuari similem qualitatem in animam, idque fieri in puncto conceptionis, quando anima carni coniungitur. 5. Vtramque qualitatem, tam quæ in anima, quam quæ in corpore est, vocari posse concupiscentiam. 6. Solam posteriorem, quæ in anima est, esse peccatum originale 7. Hanc eandem excitare in nobis praua desideria & concupiscentias. Fundamentum horum auctorum est, quia putant esse sententiam D. Aug.

2. Prima Conclusio. Certum est, duplex vitium concupiscentiæ reperiri in homine, alterum in carne seu in parte hominis inferiori, quæ sensualitas dicitur: alterum in parte superiori. Ratio est, quia homines non tantùm sunt proni ad appetenda bona sensibilia contra rectam rationem, sed etiam ad concupiscendos honores & alias vanitates, quæ supra naturam sensitiuam sunt. De priori vitio loquitur Apostolus Rom. 7. Vbi dicit concupiscentiam esse *malum inhabitans in carne, & repugnare legi mentis*. De posteriori loquitur ad Galatas 5. vbi dicit *carnem*, id est hominem qui secundùm carnem viuit, *concupiscere* non solùm fornicationem & ebrietatem, quæ ad partem inferiorem pertinent, sed etiam hæresim, idololatriam, & inimicitiam, quæ spectant ad partem superiorem.

3. Secunda Conclusio. Hoc vitium concupiscentiæ, quod est in carne & sensualitate, non est positiua qualitas superaddita, vt putant Auctores citati, sed est ipsa sensualitas, quatenus prona est ad cõcupiscendũ contra rectam rationẽ, non ex aliqua insita qualitate eã iudicãte, sed ex carentia iustitiæ originalis, quæ eam perfectè rationi subiiciebat. Prima pars probatur primò, quia

in bestiis non est aliqua corrupta qualitas, qua sint pronæ ad concupiscendum, sed est solus appetitus sensitiuus, quo feruntur ad carnalia desideria: ergo neque in homine est talis qualitas, quæ sit vitium concupiscentiæ. Sequela patet, quia quod in homine est vitium concupiscentiæ, hoc in bestiis est natura, vt docet D. Aug. 2. de pec. origin. cap. 40. his verbis: *Comparatur homo pecoribus per vitium, non per naturã: non pecoris vitio, sed naturæ. Tantæ namque excellentiæ est comparatione pecoris homo, vt vitium hominis natura sit pecoris.* Et lib. 4. contra Iulian. c. 5. *Hæc autem libido ideo malum non est in belluis, quoniam non repugnat rationi, qua carent*, & in Psal. 103. conc. 4. *Quod equo natura est, homini crimen est.* Secundò probatur, quia si vitium concupiscentiæ esset positiua qualitas, deberet habere causam positiuam, à qua produceretur. Quæro igitur, à quo producta fuerit in corpore Adami? An ab halitu serpentis? Vt vult Gregorius. At hoc fictitium est. Nec serpens egit cum Adamo, sed cum Eua. An à pomo vetito? vt alij putant. At pomum natura sua erat bonum, non autem vitiatum aut corruptum, vt expresse docet Aug. lib. 14. de ciuit cap. 12. An à solo Deo? At tunc Deus esset causa peccati. Posterior pars est D. Aug. qui vbicunque concupiscentiæ causam explicat, semper recurrit ad absentiam iustitiæ originalis, vt lib. 1. de pec. mer. & rem. cap. 16. his verbis: *Quando peccauit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus gratiam perdidit, qua eius animæ omni ex parte obediebat: tunc ille extitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate.* Et lib. 4. contra Iulian. cap. vlt. *Quid est, gustato cibo prohibito, nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, vbi terrenum & animale corpus bestialem libidinem non habebat.*

4. Tertia Conclusio. In anima hominis non est ali-

qua vitiosa qualitas, quæ sit peccatum originale. Est directè contra Auctores citatos. Et probatur, Primò ex dictis, quia illa qualitas, vt ipsi volunt, oritur à qualitate vitiosa, quæ est in corpore: sed iam ostendi, non esse talem qualitatem in corpore. Secundò quia licet esset aliqua vitiosa qualitas in corpore, non tamen apparet quomodo naturali sua virtute posset producere qualitatem in anima, præsertim cùm altera ponatur materialis, altera spiritualis. Tertiò, vel Deus esset auctor illius qualitatis in anima, vel non. Si esset, iam esset auctor peccati. Si non, iam daretur aliqua creatura, quæ non esset à Deo. Vtrumque falsum est. Quartò, illa positiua qualitas, quam ipsi concupiscentiam vocant, vel tollitur per Baptismum, vel non tollitur. Si tollitur, iam in homine Baptizato non amplius est concupiscentia, quod constat esse falsum. Si non tollitur, iam peccatum originale manet post Baptismum, quod est hæreticum. Fortè dicent, manere quidem, sed non imputari ad culpam. At hic est error hæreticorum, quem refutauimus quæstione præcedente.

5. Prima obiectio. D. Augustinus docet concupiscentiam esse qualitatem, præsertim lib. 1. de nupt. & concupisc. cap. 25. vbi sic ait: *Non substantialiter manet sicut aliquod corpus, aut Spiritus, sed est affectio quædã malæ qualitatis, sicut languor.* Et cap. 3. *Carnem nunc appellauit, vbi est morbidus quidam carnis affectus, non ipsam corporis conformationem.* Resp. Augustinus per qualitatem seu morbidum affectum intelligit ipsum appetitum sensitiuum, quatenus vitiatus est, non aliquâ positiuâ tabe, sed ex carentia iustitiæ originalis. Eodem sensu loquitur D. Thom. q. 82. art. 1. cum dicit peccatum originale esse habitum corruptum & deprauatum. Non enim intelligit qualitatem aliquam supperadditam, sed ipsam naturalem inclinationem appetitus, vt ipse

explicat seipsum art.3. Hanc autem inclinationem seu concupiscentiam, non vult formaliter esse peccatum originale, sed tantum materialiter. Nam vt ipse inquit art.3. formale peccati originalis est priuatio iustitiæ originalis; materiale verò est concupiscentia.

6. Secunda obiectio. D. August. dicit animam in corpore vitiari, tanquam in vase vitiato, lib. 5. contra Iulian. cap.3. Respondeo, anima dicitur vitiari in corpore, quia incipit habere peccatum originale, quando infunditur corpori. Sicut enim in coniunctione corporis & animæ nascitur homo, ita nascitur filius Adæ. Dicitur autem corpus, cui anima infunditur, vas corruptum & vitiatum, quia ex vi generationis naturalis ex Adamo debetur illi, vt sit morti & aliis passionibus obnoxium.

7. Tertia obiectio. D. August. dicit libidinem in homine natam esse ex afflatu serpentis, vt lib.4. Hypog. Respondeo, hoc metaphoricè intelligendum est; quia scil. peccatum ortum est ex suasione serpentis, & ex peccato orta est libido. Potest autem metaphora explicari hoc modo: sicut serpens corporalis afflatu suo inficit humanum corpus, ita serpens spiritualis, id est, diabolus, sua suggestione inficit animam primi parentis.

QVÆSTIO V.

An peccatum originale sit ipsamet Adami præuaricatio?

1. AFfirmant Alb. Pighius & Ambr. Catharin. asserentes peccatum originale, nihil aliud esse, nisi illam primam Adami inobedientiam, qua violauit legem Dei, comedendo de ligno prohibito. Hinc inferunt 1. peccatum originale esse vnum, & idem in omnibus. 2. hoc peccatum in Adamo fuisse reipsa in nobis

bis per imputationem. 3. nihil eſſe in paruulis reipſa inhærens, quod habeat rationem peccati. 4. priuationem iuſtitiæ, maculam, reatum, & alia ſimilia, non habere rationem culpæ, ſed pœnæ. Hæc ſentētia partim vera, eſt, vt patebit ex prima concluſione, partim falſa, vt patebit ex ſecunda.

2. Prima Concluſio. Certum eſt, actuale peccatum Adami aliquo modo ad nos pertinere, & aliquo ſenſu rectè vocari noſtrū peccatum. Probatur ex illo Rom. 4.12. *In quo omnes peccauerunt.* Hinc enim ſequitur nos omnes aliquando peccaſſe in Adamo. At non peccauimus in illo, niſi per actuale ipſius peccatum: ergo illud actuale peccatum non fuit ſolius Adami, ſed etiā noſtrum. Vnde D. Auguſtin. l. 1. de peccat. merit. & remiſſ. cap. 10. dicit, nuſquam in Scriptura legi nos omnes peccaſſe in diabolo, ſicut legitur, nos omnes peccaſſe in Adamo Ex quo colligitur peccatū Adami magis ad nos pertinere, quàm peccatum diaboli. Eodem ſpectat illud Roman. 5. 19 *Per vnius inobedientiam peccatores conſtituti ſunt multi.* Non enim per Adami inobedientiam conſtitueremur peccatores, niſi inobedientia illius eſſet etiam noſtra inobedientia.

3. Secunda Concluſio. Falſum eſt; peccatum originale nihil eſſe aliud, quàm actuale peccatum Adami, Probatur primò ex Cōc. Trid. ſeſſ. 5. vbi tria dicuntur de hac re. Primò peccatū originale transfundi propagatione, nō imitatione. At quod eſt vnum numero, non propagatur aut transfunditur. Reſpōdet Catharinus, peccatū Adami propagari & transfundi, non ſecūdùm ſe, quod fieri nequit, ſed quoad pœnas, quæ ex ipſo natæ ſunt, cuiuſmodi eſt mors, & aliæ miſeriæ huius vitæ. At hoc Pelagianū eſt, quia recētiores Pelagiani docēt, mortē trahi ex Adamo, nō peccatū. Secundò dicitur, peccatū originis ineſſe vnicuique propriū. At peccatum

peccatum Adami nõ ineſt cuique proprium, ſed eſt omnibus commune. Tertiò dicitur, per Baptiſmũ remitti peccatum originis, & illud remitti non eſſe idem quod non imputari, ſed verè tolli. At ſi peccatũ originis nihil aliud eſſet, niſi peccatum Adami poſteris per imputationem communicatũ, ſequeretur, peccatũ illud remitti nihil eſſe aliud, niſi non amplius imputari. Secundò probatur cõcluſio ex Apoſtolo, Rom. 5. vbi comparat peccatum originale, quòd ab Adamo cõtrahimus per carnalem generationem, cum iuſtitia, quam à Christo accipimus per ſpiritualem regenerationem. At non dicimur propriè & formaliter iuſti per iuſtitiam Chriſti, ſed per eam, quã vnuſquiſque in ſe habet: ergo neque dicimur peccatores per peccatum Adami, ſed per id quod vnicuique proprium eſt. Sicut ergo à Chriſto deriuatur ad ſingulos ex ipſo natos propria iuſtitia, ſic etiam ad ſingulos ex Adamo natos propria iniquitas.

6. Tertiò probatur ex D. Aug. qui dicit peccatum originale eſſe diſtinctum ab actuali peccato Adami, vt effectũ à cauſa. Nam l. 2. de nupt. & conc. c. 26. ſic ait: *Non ſunt nuptiæ cauſa peccati, quod trahitur à naſcente, & expiatur in renaſcente, ſed voluntarium peccatum hominis primi, originalis eſt cauſa peccati.* Quartò probatur auctoritate eorum Theologorum, qui docent B. Virginem cum cæteris hominibus peccaſſe in Adamo, & tamen non contraxiſſe in ſe peccatum orginale. Quintò probatur ratione, quia ſicut eo ipſo, quod Adam peccauit remanſit in illo peccatum habituale, à quo dictus eſt peccator: ita etiam, quia nos in ipſo peccauimus, eo ipſo, quòd ex illo naſcimur, contrahimus ex illo actu præterito peccatum habituale.

7. Obiect. Conc. Tr. ſeſſ. 5. expreſſè dicit, hoc peccatũ eſſe vnũ origine. Reſp. peccatũ Adami eſt vnũ origine & multiplex propagatione, vt ex verbis Concilij patet.

QVÆS

QVÆSTIO VI.

An peccatum originale sit priuatio iustitiæ originalis?

1. AFfirmat D.Tho.q.82.art. 3. Bonauent. Scotus, Durandus,Gabriel,& alij in 2. d.30. discrepant tamen in modo explicandi, quia difficulter intelligi potest, quomodo priuatio iustitiæ originalis sit peccatum. 1. quia illa priuatio est potiùs effectus & pœna peccati,quàm ipsum peccatũ.Ideo enim Adamus cum suis posteris priuatus est iustitia originali, quia peccauit. 2.quia iustitia originalis non restituitur in Baptismo: ergo vel Baptismus non tollit peccatũ originale, vel certè peccatũ originale nõ est priuatio iustitiæ originalis. 3.quia si Adamus non habuisset iustitiã originalẽ,& tamen peccasset in persona totius humani generis,sicut iã peccauit: non minus nasceremur in peccato originali,quàm modò nascimur,& tamen non nasceremur cum priuatione iustitiæ originalis:ergo peccatum originale nõ cosistit in illa priuatione. 4. quia illa priuatio Physica,est à Deo,Nam Deus est,qui physicè subtrahit iustitiam originalem. At peccatum proprie non est à Deo : ergo illa priuatio propriè non est peccatum.Propter has difficultates sunt varij modi explicandi, & defendendi hanc sententiam.

2. Prima Conclusio. Iustitia originalis habebat duas partes: altera subiiciebat mentem Deo, altera carnem spiritui.Prior pars continebat habitũ fidei in intellectu, habitum spei & charitatis in volũtate, & gratiam habitualem in essentia animæ. Posterior conplectebatur donũ aliquod supernaturale,quo appetitus sensitiuus refrænabatur,& perfectè subiiciebatur rectæ rationi.Hinc fit,vt priuatio iustitiæ originalis habeat etiam duas

duas partes: altera est priuatio iustitiæ originalis in mente: altera priuatio eiusdem in appetitu sensitiuo.

3. Secunda Conclusio. Peccatū originale non est priuatio totius iustitiæ originalis, quoad vtramque partem. Est communis sententia. Ratio est, quia priuatio totius iustitiæ non tollitur per Baptismū. Nam, vt supra dictum est, per Baptismum sanatur voluntas & intellectus: non autem appetitus sensituus.

4. Tertia Conclusio. Peccatum originale est priuatio iustitiæ originalis in parte superiori. Est etiā communis. Ratio est, quia omne peccatum formaliter consistit in aliqua priuatione, ergo sicut peccatum actuale est priuatio rectitudinis, actualis, ita peccatum habituale est priuatio rectitudinis habitualis: sed peccatum originale est habituale: ergo est priuatio rectitudinis habitualis: At non potest esse alterius, quàm iustitiæ originalis, in parte superiori: ergo illius est priuatio.

5. Quarta Conclusio. Peccatū originale potissimùm consistit in priuatione gratiæ & charitatis originalis. Ratio est, quia sicut per gratiam & charitatem homo est iustus & habitualiter conuersus ad Deum; ita, per priuationem gratiæ & charitatis est iniustus & habitualiter auersus à Deo. Et confirmatur, quia infans baptizatus hoc ipso, quòd infunditur illi gratia & charitas, fit habitualiter iustus & conuersus ad Deum, ergo antea erat habitualiter iniustus & auersus à Deo, per priuationem gratiæ & charitatis.

6. Quinta Conclusio. Peccatum originale consistit in priuatione gratiæ & charitatis: quatenus voluntaria est voluntate primi parentis, in qua simul positæ erāt voluntates omnium posterorum. Nam hoc ipso, quòd primus parens per peccatum actuale voluntariè auertit se à Deo, cēsentur omnes posteri se auertisse à Deo, & per illam actualem auersionem spontè abiecerunt gratiam

gratiam & charitaté, atque ita manſerunt habitualiter auerſi per voluntariã priuationem gratiæ & charitatis.

7. Sexta Concluſio. Priuatio gratiæ & charitatis non eſt pœna peccati originalis, quæ à Deo infligitur, ſed eſt ipſum peccatũ originale. Nam illa priuatio duobus modis ſpectari poteſt. Primò quatenus fuit in Adamo. Secundò, quatenus eſt in poſteris Adami. Neutro modo eſt propriè à Deo. Non primo, quia Adamus hoc ipſo, quòd peccauit actualiter priuauit ſe gratia & charitate. Non.n.poteſt pecatum mortale conſiſtere cũ gratia & chritate. Nec 2. quia hoc ipſo, quòd poſteri peccauerunt in Adamo, priuauerũt ſe etiã gratia& charitate, & amiſerunt ius habendi gratiã & charitatem. Dices, Adamus priuauit ſe gratia moraliter ſeu demeritoriè, non auté Phyſicè: ergo ſaltem Phyſicè loquendo, Deus eſt cauſa illius priuationis, Et ratio eſt, quia gratia Phyſicè non perditur, niſi per ſubtractionem influxus diuini, quo antea conſeruabatur: hæc autem ſubtractio fit à ſolo Deo. Reſp. probabile eſt Adamum non ſolùm demeritoriè, ſed etiam effectiuè & phyſicè priuaſſe ſe gratia & charitate. Hoc enim multi docent, & præſertim D. Th. in 2.2.q.24.art.10. vbi dicit habitum charitatis, qui à ſolo Deo infunditur & conſeruatur, expelli per actum peccati mortalis, non ſolùm demeritoriè, ſed etiam effectiuè. Ratio eſt, quia charitas non poteſt conſiſtere cum actu peccati mortalis: ergo hoc ipſo, quod aliquis effectiuè introducit in voluntatem actum peccati mortalis, effectiuè expellit charitatem. Hoc poteſt duobus exemplis explicari, Primò, quia qui effectiuè introducit albedinem in ſubiectũ, ſimul effectiuè expellit nigredinem. Secundò, qui ſe ſponte auertit à ſole, ille ſe priuat lumine ſolari.

8. Septima Concluſio. Priuatio gratiæ & charitatis, tametſi non ſit pœna aut effectus peccati originalis,

vt dictum est, potest tamen dici effectus peccati actualis primi parentis. Ita D. Aug. lib. 2. de nupt. & concup. quæst. 26. & ratio est, quia omne peccatum habituale, est effectus alicuius peccati actualis.

9. Prima Obiectio. Si Adam non habuisset gratiam, & tamen peccasset in persona generis humani, nihilominus posteri contraxissent peccatum originale: ergo peccatum originale non consistit in priuatione gratiæ. Respondeo. Si Adam non habuisset gratiam, sed peccasset in statu puræ naturæ, tunc peccatum ipsius fuisset alterius rationis, quàm nũc fuerit, ac proinde peccatum originale, quod in tali casu posteri contraxissent, fuisset alterius generis ab eo, quod nunc contrahunt. Ratio est, quia si peccasset in statu puræ naturæ, tunc solùm auertisset se à Deo, vt fine naturali, & solum caruisset rectitudine naturali, quam debuisset. At nunc peccauit in statu gratiæ, & auertit se à Deo, vt fine supernaturali, ac proinde caret rectitudine supernaturali, quam seruare debuisset.

10. Secunda Obiectio. Si peccatum originale nihil aliud est, quàm priuatio charitatis & gratiæ: ergo quando aliquis post Baptismum peccat mortaliter, tunc contrahit peccatum originale, quia tunc priuatur gratia & charitate. Respondeo, illa priuatio potest dupliciter in nobis spectari. 1. quatenus facta est aliena voluntate; & sic est peccatum originale. 2. quatenus fit propria voluntate; & sic est peccatum personale. Vtrumque tamen est habituale.

QVÆSTIO VII.

In quo subiecto sit peccatum originale?

1. PRima Conclusio Certum est peccatum originale debere esse in eo subiecto, in quo fuit gratia & charitas originalis. Ratio est, quia forma & priuatio formæ

formæ habent idem ſubiectum : ſed peccatum originale eſt priuatio gratiæ & charitatis originalis : ergo eſt in illo ſubiecto , in quo fuit gratia & charitas originalis.

2. Secunda Concluſio. Si gratia & charitas ſunt duæ diſtinctæ qualitates , quarum altera immediatè ſit in eſſentia animæ, altera in voluntate, neceſſe eſt, peccatum originale partim eſſe in eſſentia animæ , partim in voluntate. Et hæc eſt ſententia D. Thomæ quæſt. 83. art. 2. & ratio patet ex dictis , quia priuatio & forma debent habere idem obiectum : ſi ergo forma partim eſt in eſſentia animæ , partim in voluntate , debet etiam priuatio eſſe in vtroque.

3. Tertia Concluſio. Probabile eſt, quod docet D. Th. loco citato , peccatum originale primariò eſſe in eſſentia animæ , & ſecundariò in voluntate. Ratio eius eſt, quia peccatum originale eſt peccatum naturæ: ſed natura humana conſtituitur potiùs per eſſentiam animæ , quàm per voluntatem : ergo peccatum naturæ potius eſt in eſſentia animæ , quàm in voluntate. Deinde , quia peccatum originale cauſatur per originem : ſed origo prius attingit animam , quàm voluntatem : ergo hoc peccatum potius eſt in anima , quam in voluntate.

4. Quarta Concluſio. Probabilius eſt, peccatum originale primariò eſſe in voluntate , & ſecundariò in eſſentia animæ. Ratio eſt , quia peccatum Adami fuit primariò in voluntate Adami. Nam inde primò expulit habitum charitatis , ac deinde conſequenter expulit gratiam habitualem, quæ erat in eſſentia animæ. Idem ergo ſeruandus eſt ordo in poſteris Adami , ad quos hæreditas illius peccati deuoluta eſt: Et confirmatur , quia hoc peccatum conſiſtit in quadam habituali auerſione à Deo. Hæc autem auerſio cùm ſit vo-

luntaria ; priùs est in voluntate, quàm in essentia animæ. Nec obstant argumenta D. Thomæ. Primò, quia peccatum originale non ideo vocatur peccatum naturæ, quòd primariò sit in natura seu essentia, sed quia per naturalem generationem deriuatur in posteros. Secundò, quia origo non solùm attingit prius animam quàm voluntatem, sed etiam prius attingit totam substantiam hominis, quàm eius accidentia, & tamen inde nòn sequitur, peccatum originale esse in tota substantia hominis.

5. Obiectio. Nasci filium Adæ, nihil aliud est quàm nasci in peccato originali : sed homo nascitur filius Adæ, ratione essentiæ animæ, non autem ratione potentiarum : ergo peccatum originale primariò est in essentia animæ. Resp. Maior falsa est. Nam prius natura hic homo est filius Adæ, quàm intelligatur infectus esse peccato originali, vt docetur in 3. part. q. 27. Nam in illo priori naturæ est indifferens ad gratiam vel peccatum, & vtriusque capax. Vnde posterius natura, in eodem tamen instanti temporis, vel potest contrahere peccatum originale, vel per gratiam sanctificari, & hoc necessariò dicendum est de B. Virgine, si non est concepta in peccato originali. Nam certum est, natam esse filiam Adami, & tamen non est certum, natam esse in peccato originali. Deinde, minor etiam falsa est, quia homo nascitur filius Adæ ratione carnis & vnionis animæ cum carne, atque adeò ratione totius compositi. Vnde si argumentum aliquid concluderet, sequeretur, peccatum originale primariò esse in carne, vel certè in toto composito, quod tamen falsum est.

QVÆSTIO. VIII.

Quæ ſit cauſa efficiens peccati originalis? quomodo hoc peccatum transfundatur in poſteros?

1. HÆc quæſtio ſemper difficilis viſa eſt Auguſtino, vt patet l.1.de moribus Eccleſiæ, c.22. vbi fatetur nihil eſſe notius, quàm peccatum originale traduci, nihil obſcurius, quàm quomodo traducatur. Et epiſt.29.ad Hieronymum, vbi dicit, ſufficere nobis, vt ſciamus modum, quo quis liberari poſſit à peccato originali, etiamſi neſciamus modum, quo inciderit in illud peccatum. Ratio autem difficultatis eſt, quia peccatúm originale eſt in anima, non in corpore: ſed anima non trahitur ex Adamo per propaginem: ergo non poteſt ab Adamo per propaginem vitiari. Confirmatur primò, quia anima nec inficitur à Deo, à quo creatur, nec à carne, cui coniungitur: ergo nullo modo inficitur. Secundò, quia vt argumentatur Iulianus, non peccat is qui naſcitur, neque qui genuit, neque qui condidit: *per quas ergo rimas inter tot præſidia innocentiæ fingitis peccatum ingreſſum?*

2. Prima Concl. Non datur aliqua cauſa realis, quæ actione reali producat peccatum originale in paruulis. Ratio eſt, quia peccatum illud formaliter non conſiſtit in aliqua reali entitate, ſed in priuatione, vt dictũ eſt. Neque illa priuatio oritur in paruulis per realem expulſionem alicuius formæ, ſed quaſi iure hæreditario illis communicatur. Vnde eſt differentia inter Adamum & poſteros eius. Nam priuatio gratiæ & charitatis facta eſt in Adamo per actionem realem, & phyſicam expulſioné gratiæ & charitatis: hoc autem modo

non fit in paruulis. Ratio est, quia Adamus reuera habebat in se gratiam & charitatem, qua priuatus est: at paruuli in se illam non habent.

3. Secunda Conclusio. Datur duplex causa moralis peccati originalis. Vna est ipsum peccatum commune, quo omnes in Adamo peccauimus: altera est naturalis propagatio ex Adamo: diuerso tamen modo, hæ duæ causæ concurrunt ad hoc peccatum causandum. Nam ipsum peccatum commune, quasi directè causat peccatum originale in primo instanti conceptionis; nisi diuinitus præueniatur eius actio, & eodem instanti infans iustificetur: Generatio verò naturalis, solùm substituit & applicat subiectum in quo peccatum Adami producat suum effectum, id est, peccatum originale. Dices, peccatum Adami iam multis annorum millibus transiit: ergo nunc nō potest producere peccatum originale in infantibus, qui nascuntur. Respondeo, non sequitur, quia causa moralis non necessariò debet existere, quando producit suum effectum, maximè si effectus non sit res physica, sed moralis tantùm, vt apertè patet in iuribus & dominiis. Nam proles in primo instanti conceptionis accipit iura & dominia, ex vi contractus paterni, qui initus est ante multos annos.

4. Tertia Conclusio. Siue proximi parentes nostri sancti sint, siue peccatores, hoc nihil ad rem facit, vt ex dictis patet. Nam nihil aliud requiritur ad peccatum originale deriuandum, quàm actuale peccatum Adami, & naturalis propagatio ex Adamo: reliqua omnia impertinentia sunt. Hinc colligitur primò, quomodo anima maculetur, quæ creatur à Deo sine macula. Nam hoc ipso, quod per naturalem generationem vnitur corpori, transfunditur in illam peccatum originale per moralem efficientiam prioris pec-

cati ab Adamo commiſſi. Secundò colligitur, quid dicendum ſit ad argumentum Iuliani, quod refert D. Aug.l.2.de nuptiis & concup.c.28.quærebat Iulianus, *per quam rimam intraſſet peccatum originale*? Reſpondet Aug.his verbis: *Quid quæris latentem rimam, cum habeas apertam ianuã? Per vnum hominem*, ait Apoſtolus, *peccatũ intrauit in mundum*. Vult dicere Aug.non eſſe quærendam aliam cauſam peccati originalis in infante, quàm illud peccatũ actuale, quo infans in Adamo peccauit.
5.Obiectio. D.Auguſt.l.5. contra Iulian.ca,3. expreſsè docet duos tantùm poſſe cogitari modos, quibus peccatum originale transfundatur. Primus eſt, vt anima & corpus ſimul vitiata trahantur ex Adamo, ſecundùm illorum ſententiam, qui propaginem animarum defendunt. Secundus eſt, vt anima in corpore tanquam in vaſe vitiato corrumpatur, ſecundùm illorum ſententiam, qui docent animam creari à Deo, & ſolam carnem à parentibus propagari. Addit Auguſt. ſe neſcire, vter modus ſit verior & certior. Nos priorem modum non ſequimur, quia non defendimus, animam produci ab Adamo per propaginem. Ergo debemus ſequi ſecundum modum, & dicere, animam ideo contrahere peccatum originale, quia vnitur carni vitiatæ. Putat autem Auguſtinus carnem vitiari & corrumpi, quia generatur cum libidine, ac proinde non generationem, ſed libidinem eſſe, quæ propriè peccatum traducit, vt patet lib.1.de pecc. mer.& remiſſ.c.9.& lib. 1.de nupt.c.24 & l.6. contra Iulian. c. 9. Idem docet Fulgentius lib.de fide ad Petrum, c.2. & hanc ſententiam videtur ſequi Magiſter & Gregorius Ariminenſis, vt ſuprà dixi. Reſp. Auguſt. non eſt ita intelligendus, quaſi affirmet animam infici à carne prius vitiata, quia hoc apertè falſum eſt, ſed vult ſignificare animam non infici, quatenus creatur à Deo, ſed quatenus

per coniunctionem cum carne ex Adamo tracta efficitur pars hominis. Vocat autem carnem vas vitiatum, vt ſuprà dixi, quia caro hoc ipſo, quod ex Adamo trahitur per naturalem generationem, eſt obnoxia morti & aliis paſſionibus, quas Adamus peccando incurrit. Eodem modo, cum dicit Auguſtinus, peccatũ originale traduci, non generatione, ſed libidine, non vult ſignificare, ipſam actualem libidinem eſſe veram cauſam peccati originalis, quia hoc falſum eſt: nam illa libido, cum ſit in carne, non poteſt inficere animam, quia anima ſpiritualis eſt, & caro corporalis. Vult ergo ſignificare, cauſam peccati originalis non eſſe ſimpliciter generationem, quia etiam in paradiſo fuiſſet generatio, vbi tamen non fuiſſet peccatum, ſed generationem ex natura corrupta, cuius certiſſimum ſignum eſt ardor libidinis, qui in paradiſo non fuiſſet.

QVÆSTIO IX.

A quo transfundatur peccatum originale, an ab Adamo, an ab Eua, an ab vtroque?

1. TRia quæri poſſunt. 1. an peccatum originale transfundatur in poſteros à ſolo Adamo. 2. ſi Adam non peccaſſet, ſed ſola Eua, an tunc peccatum Euæ ad poſteros tranſiſſet. 3. ſi nec Adam, nec Eua peccaſſet, ſed Cain, aut aliquis alius ex filiis Adæ, an peccatum illius tranſiſſet ad poſteros? Prima quæſtio procedit de facto: reliquæ ex hypotheſi.

2. Prima Concluſio. Peccatum originale de facto deriuatur ad poſteros ex ſolo Adamo, & non ex Eua. Ita D. Tho. q. 81. art. 5. & colligitur ex Script. Rom. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum.* Et 1. Corinth. 15. 22. *Sicut in Adamo omnes moriuntur, ita in Chriſto omnes viuificabuntur.* Ratio eſt, quia ſolus Adam

ſuſtinuit

ſuſtinuit perſonam totius poſteritatis, & cum illo ſolò initum fuit pactum, vt ſi ipſe peccaret, omnes poſteri in eo peccarent, ſi non peccarent, omnes naſcerentur in iuſtitia originali. Dices primò, Scriptura contrarium docet, nempe à ſola Eua deriuari peccatum in poſteros, iuxta illud Eccleſ. 25.33. *A muliere factum eſt initium peccati, & per illam omnes morimur.* Reſpondeo primò, Eua peccauit ante Adamum, & incitauit illum ad peccandum, & hoc ſenſu à muliere factum eſt initium peccati. 2. aliud eſt mori per Euam: aliud, mori in Eua. Scriptura dicit omnes mori per Euam, quia illa præbuit Adamo occaſionem peccati, ex quo mors conſecuta eſt. At non dicit omnes mori in Eua, ſed in Adamo, quia non Euæ, ſed Adami peccatum commune fuit omnibus, & ideo illo peccante, omnes in illo peccauimus, & illo moriente, omnes in illo mortui ſumus. Dices ſecundò, Non ſoli Adamo, ſed etiam Euæ, datum fuit præceptum, quod dabatur in perſona totius humani generis: ergo non ſola Adami, ſed etiam Euæ inobedientia tranſit in poſteros. Reſpondeo, non ſequitur, quia præceptum illud fuit datum Adamo, tanquam capiti & principi humani generis, quo titulo non fuit datum Euæ.

3. Secunda Concluſio. Si ſola Eua peccaſſet, & non Adamus, peccatum Euæ non tranſiſſet ad poſteros. Ita D.Th. ibidem. Ratio eius eſt, quia mater non concurrit actiuè ad generationem? ergo poſteri non præexiſtebant in Eua, tanquam in principio actiuo. Hæc ratio probabilis eſt, ſed non firma. Non conſtat, an mater ſolùm paſſiuè concurrat ad generationem. Vera ratio patet ex dictis, quia Eua non ſuſtinuit perſonam totius poſteritatis. Quæres, an ex peccato ſolius Euæ, ſi non peccatum originale, ſaltem mors corporis in poſteros tranſiuiſſet? Aliqui affirmant. Rectius negat D.Thom.

q.81.art.5.ad 2.Ratio eſt,quia mors eſt pœna peccati, iuxta illud Rom.6.23.*Stipendium peccati mors*.Sed poſteri non traxiſſent peccatum ex Eua : ergo nec mortem. Et confirmatur primò, quia ſi poſteri non traxiſſent peccatum ex ſola Eua, nati fuiſſent cum iuſtitia originali : ergo fuiſſent impaſſibiles & immortales. Nam iuſtitia originalis non ſolum erat in anima, ſed etiam in corpore : & ſicut animam reddebat iuſtam & ſubiectam Deo,ita corpus reddebat immortale & impaſſibile. Confirmatur ſecundò, quia conſtat Euam prius peccaſſe, quàm Adamum, & tamen ſimul conſtat, mortem non ex Eua, ſed ex Adamo ad nos deriuari.1.Cor.15.22.*In Adam omnes moriuntur.*

4. Tertia Concluſio.Si Adam non peccaſſet,quocunque alio peccante, peccatum illius non tranſiſſet in poſteros.Ita D.Tho.a.2.Ratio eſt,quia ſolus Adam gerebat perſonam totius humani generis. Dices : ſi quis alius præter Adamum peccaſſet in ſtatu innocentiæ, mox fuiſſet priuatus iuſtitia originali : ergo naturam priuatam iuſtitia originali transfudiſſet in ſuos filios, ergo filij fuiſſent nati in priuatione iuſtitiæ originalis: ergo in peccato originali. Reſp. Si Cain, aut aliquis alius peccaſſet,Adamo nõ peccante, ille quidem amiſiſſet iuſtitiam originalem pro ſe, non tamen pro poſteris.Ratio eſt,quia ſicut ſoli Adamo datum fuit præceptum in perſona totius poſteritatis, ſic etiam iuſtitia originalis. Sicut ergo à ſolo Adamo trahitur peccatum originale,ſiue proximi parentes ſint boni, ſiue mali : ſic etiã à ſolo Adamo trãsfuſa fuiſſet iuſtitia originalis,ſiue proximi parentes peccaſſent, ſiue non peccaſſent.Simile eſt in nouo Teſtamento.Nã quicunque renaſcuntur ex Chriſto, trahunt gratiam ſanctificantem à Chriſto, ſiue miniſtri Eccleſiæ, à quibus proximè Baptiſmus adminiſtratur, ſint boni, ſiue mali.

QVÆSTIO. X.

Ad quos transfundatur peccatum originale? An omnino ad omnes?

1. TRia quæri poſſunt. Primò, an peccatum originale transfundatur ad ſolos poſteros Adæ. Secundò, an ad omnes poſteros Adæ, tam fidelium, quàm infidelium filios. Tertiò, an etiam ad B. Virginem transfuſum fuerit.

2. Prima Concluſio. Illi ſoli cõtrahunt peccatum originale, qui per carnalem generationem ab Adamo deſcendunt. Ratio eſt, quia illi ſoli in Adamo peccauerunt. Hinc ſequitur, nec Chriſtum, nec Euam, contraxiſſe peccatum originale: nec eos contracturos, qui aliunde, quàm ex Adamo naſcerentur.

3. Secunda Concluſio. Omnes illi, qui ab Adamo per naturalem generationem deſcẽdunt, ſiue ſint filij fidelium, ſiue infidelium, ordinariè contrahunt peccatum originale. Eſt communis ſententia Catholicorum contra Caluiniſtas, qui putant filios fidelium naſci Sanctos ex vtero materno. Et probatur primò ex Scripturis, Roman. 3. 23. *Omnes peccauerunt, & egent gratia Dei.* Roman. 5. 1[illegible]. *In omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccauerunt.* Epheſ. 2. 3. *Eramus & nos natura filij iræ ſicut & cæteri.* Hæc teſtimonia vniuerſalia ſunt, & comprehendunt omnes filios, tam fidelium, quàm infidelium. Secundò probatur exemplis. Nam Iacob & Eſau erant filij fidelium, & tamen Eſau non eſt natus ſanctus ex vtero materno. Similiter Dauid erat filius parentum fidelium, & tamen fatetur ſe conceptum in peccato originali, Pſalm. 50. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum.* Tertiò ex neceſſitate Baptiſmi. Quartò ex traditione Eccleſiæ, in Concilio Mileuit. & Carthagin. apud Auguſtin. epiſt. 90. & 92. Denique

ex illo communi axiomate Patrum, *Christianos non nasci, sed fieri.* Vide D.Hieron.epist.7. ad Lætam,& Tertul.in apolog.cap.17.in fine.

4. Tertia Conclusio. Probabile est, B.Virginem contraxisse peccatum originale ex Adamo. Ita sentiunt antiqui Scholastici, qui fuerũt ante Scotum, vt D.Th. 3. p.q.27. art. Bonau. Albertus, Richard. Durandus, Paludanus, Capreolus in 3. d.3. & multi ex recentioribus. Probatur primò, ex Scriptura, quæ generatim loquitur, & sine vlla exceptione, Rom.5.12. *In quo omnes peccauerunt.* Et 1.Corint.15.21. *In Adam omnes moriuntur.* Et 2.Corinth.5.14 *Omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus.* Hæ sententiæ generales sunt, à quibus non licet aliquem excipere sine Patrum aut Ecclesiæ traditione, quæ in proposito nulla est: Hinc D.Tho.q 2.de malo, art.6. dicit, errorem esse; aliquos ex Adamo genitos per seminalé generationem immunes facere à peccato originali. Secundò probatur, quia Christus est vniuersalis redemptor omnium hominũ: ergo etiam redemit B. Virginem, at non potuisset illam redimere, nisi fuisset in seruitute peccati: ergo reuera fuit in seruitute peccati. Maior patet ex illo 2. Corinth.5.14. *Pro omnibus mortuus est Christus.* Et 1.Timoth. 2. 6. *Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Tertiò probatur, quia pœnæ peccati originalis fuerunt in B. Virgine, nempe mors, morbus, & similia: ergo & ipsum peccatum originale, quia pœna supponit culpam. Huc spectat illud Roman. 5.12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors.* Quartò probatur, quia nisi Beata Virgo contraxisset peccatum originale, sequeretur eam, si ante Christum fuisset mortua, statim visuram fuisse Deum, cùm nullum haberet impedimentum. Hoc autem falsum est, quia Christus debuit omnibus

omnibus aperire ianuam regni cœlestis. Quintò, quia fuit singulare priuilegium Christi, quod natus sit sine peccato originali, iuxta illud Luc. 1. 35. *quod nascetur ex te sanctum.* Sextò, quia prædestinatio & reprobatio hominum facta est ex præuisa massa perditionis, vt passim docet Augustinus: ergo prædestinatio B. Virginis supponit illam prius fuisse in massa. Septimò, quia Pius V. abstulit proprium officium conceptionis, ídque propterea, quia in illo B. Virgo dicebatur immaculata & præseruata. Octauò, Plerique Patres ita sentiunt, vt Anselmus libro secundo, *Cur Deus homo cap.* 16. Bernard. epistol. 174. & Rupertus Abbas l. 1. in Cant. circa principium.

5. Quarta Conclusio. Probabilius est, B. Virginẽ peccasse quidem in Adamo, & ex vi suæ conceptionis habuisse debitum contrahendi peccatum originale, non tamen contraxisse illud peccatum, eo quod per diuinam gratiam fuerit præseruata. Prima pars probatur ex illo Roman. 5. *In quo omnes peccauerunt.* Item ex eo, quod Christus sit redemptor totius humani generis. Secunda sequitur ex priori, quia si peccauit in Adamo, ergo hoc ipso, quod ex Adamo per naturalem generationem nata est, habuit debitum contrahendi peccatum originale ab Adamo. Tertia pars defenditur à Scoto in 3. dist. 3. & multis aliis Scholasticis. Fundamentum consistit in his tribus punctis. Primò, quia potuit fieri, vt B. Virgo conciperetur sine peccato originali, cùm nulla appareat repugnantia. Secundò, quia decuit ita fieri, cum esset futura mater Dei. Tertiò, quia Scriptura, Patres, & Ecclesia insinuant ita factum esse.

6. Probatur primò, quia ex Scriptura constat, Adamum gessisse figuram Christi, Roman. 5. 12. & 1. Corinth. 15. 22. Sed Adam fuit factus ex terra nondum

maledi

maledicta: ergo verisimile est, Christum quoque natum fuisse ex matre non maledicta, iuxta illud Lucæ 1.42. *Benedicta tu inter mulieres*. Hanc figuram notauit S. Andreas Apostolus his verbis : *Sicut de terra immaculata factus fuerat primus homo, ita necesse erat, vt de immaculata virgine Chuistus nasceretur.* Ita referunt presbyteri Achaiæ in libro de passione eiusdem Apostoli. Secundò, probatur ex quibusdam Scripturæ locis, quæ secundùm sensum spiritualem accommodantur B. Virgini, vt Cant. 2.1. *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Et c. 4.7. *Tota pulchra es amica mea, & macula non est in te.* Et Psal. 45.5. *Sanctificauit tabernaculum suum altissimus.* Tertiò probatur ex illo Gen. 3.15. *Inimicitias ponam inter te & mulierem.* Hinc enim colligitur, B. Virginem nunquam fuisse subiectam diabolo. Fuisset autem subiecta, si contraxisset peccatū originale. Quartò, quia Ecclesia celebrat festum conceptionis, & Sixtus IV. in extrau. *Cum præexcelsa*, inuitat omnes ad hoc festum celebrandum, concessis indulgentiis. Hanc extrauagantem approbauit Pius V. & Conciliū Tridentinum sess. 5. Similiter Alexander VI. Iulius II. & Leo X. approbarunt, & priuilegiis ornarunt quendam ordinem religiosum peculiariter institutum ad honorem immaculatæ conceptionis B. Virginis. Denique Concil. Basileense sess. 36. definiuit, B. Virginem sine peccato originali conceptam esse, quamuis Martinus V. hanc sessionem non approbauit. Quintò probatur, quia in Academia Parisiensi, Valentina, & aliis quibusdam, nemo potest fieri Doctor Theologiæ, nisi iuramentum præstet, nunquam se hanc veritatem oppugnaturum. Sextò, quia Deus solet vnicuique dare gratiam conuenientem suo statui & dignitati : sed B. Virgo excellit omnes homines & Angelos in dignitate, cùm sit mater Dei : ergo debet omnes excellere

in gratia. Cùm ergo Angeli & primi parentes producti sint in gratia sanctificante, non debuit hoc negari matri Dei, præsertim cùm ipsa sit Regina hominũ & Angelorum. Septimò, quia Christus dispensauit cum matre sua in aliis legibus, præsertim in lege fomitis, & in illa, *In dolore paries filios*: & in illa, *In puluerem reuerteris.* Ergo verisimile est, quod etiam dispensauerit cum illa in lege peccati. Octauò, accedit auctoritas Patrum, & præsertim Conc. Trid. sess. 5. vbi sic habet: *Declarat sancta Synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur, beatam & immaculatam Virginem Mariam.*

6. Ad primum argumentũ contrarium patet solutio ex dictis. Nam B. Virgo peccauit quidem in Adamo, & in eo mortua fuit: non tamen in se contraxit peccatum originale, quia in ipso conceptionis instanti per gratiã sanctificantem præseruata est. Ad secundum, Christus fuit vniuersalis redemptor omnium hominum, & sua redemptione effecit, vt B. Virgo non contraheret in se peccatum originale, ad quod contrahendum erat obnoxia. Hic modus redimendi est nobilissimus. Ad tertium, pœnæ peccati fuerunt in B. Virgine, quia peccauerat in Adamo. Ad quartum, si B. Virgo fuisset mortua ante Christum, expectasset in limbo Patrum, donec Christus aperuisset ianuam regni, quæ fuerat clausa per peccatum Adami, in quo etiam B. Virgo peccauit. Ad quintum, priuilegium Christi in eo consistebat, quod ex vi suæ conceptionis nasceretur Sanctus, quod de B. Virgine dici non potest. Ad sextum, prædestinatio facta est ex massa corrupta per peccatũ Adami, non per peccatum originale. Ad septimum, Pius V. non ideo mutauit officium conceptionis, quasi aliquid falsi in eo contineretur, sed quia voluit omnia reuocare ad antiquum morem, ideóque etiam B. Annam, & S.

Rochum

Rochum ex Calendario expunxit. Ad octauum fatendum est aliquos Patres contrarium sentire.

QVÆSTIO. XI.

Qui sint effectus peccati originalis in hac vita?

1. Effectus, qui tribui solent peccato originali, commodiùs tribuuntur peccato primi parentis, in quo omnes peccauerunt. Ratio est, quia aliqui ex illis effectibus fuerunt in B. Virgine, in qua tamen non fuit peccatum originale.

2. Prima Conclusio. Actuale peccatum primi parentis, quod est commune omnium posterorum, habet varios effectus in nobis. Primus & immediatus est, subtractio Iustitiæ originalis. Porrò hæc iustitia non erat simplex aliqua qualitas, sed continebat varia dona supernaturalia, quorũ aliqua erant in anima & potentiis eius, aliqua in corpore. Nam in anima erat gratia gratum faciens: in intellectu, fides; in voluntate, spes & charitas: in appetitu sensitiuo, diuersi habitus, qui illum rationi subiiciebant: deñique in corpore, qualitas quædam supernaturalis, quæ ipsum à morte & aliis nocumentis præseruabat, adiuncta tamen externa Dei protectione. Itaque omnia ista dona sublata sunt nobis per peccatum Adami, licèt in ipso Adamo mansērit fides & spes, vt alibi dictum est.

3. Secunda Conclusio. Ex subtractione iustitiæ originalis, secutus est secundus effectus in potentiis animæ, vt ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, concupiscentia in appetitu concupiscibili, infirmitas in appetitu irascibili. Et hæc sunt quatuor vulnera, quæ dicuntur esse inflicta naturæ humanæ per peccatum Adami, vt docet D. Thom. q. 85. art. 3. Ratio est, quia iustitia originalis efficiebat, vt omnes potentiæ animæ essent

essent bene dispositæ & ordinatæ, subtracta verò iustitia, statim subsecutæ sunt prædictæ imperfectiones. Dices, Istæ imperfectiones sunt naturales, & fuissent etiam in statu puræ naturæ, ergo non sunt effectus peccati, neque vulnera per peccatum inflicta. Respondeo, sunt quidem naturales, sed tamen per iustitiam originalem fuerunt sublatæ: & quia per peccatum iterum reuixerunt, ideo dicuntur esse effectus peccati.

4. Tertia Conclusio. Sicut ex subtractione iustitiæ originalis secutus est secundus effectus in anima, quem iam explicauimus: ita ex eodem secutus est tertius effectus in corpore, vt mortalitas, morbus, mors, & alij defectus corporales, quos patimur. Ita D. Tho. quæst. 85. art. 5. & 6. Et ratio est, quia quamuis hi defectus sint etiam quodammodo naturales, tamen per iustitiam naturalem erant penitus sublati, & quia postea per peccatum redierunt, dicuntur esse effectus peccati. Ex dictis colligitur, quomodo intelligendum sit, quod dicit Concil. Trid. sess. 5. *Totum hominem secundùm corpus, & animam, per Adami prauaricationem, in deterius esse mutatum.* Hoc enim verum est, quia amisit iustitiam originalem, & sic incidit in omnes istas miserias corporis & animi, quas iam enumerauimus.

5. Quarta Conclusio. Præter hos tres effectus peccati primi parentis, qui sunt in nobis, sunt etiam alij extra nos, vt ira Dei, captiuitas sub diabolo, crudelitas hominum in alios homines, inimicitia & rebellio bestiarum; denique omnia mala quæ à cælo, terra, mari, cæterisque elementis patimur. His omnibus addunt Lutherani & Caluinistæ amissionem liberi arbitrij, quos suprà refutauimus.

CAPVT XII.

Qui sint effectus peccati originalis post hanc vitam?

1. SEnsus est, quas pœnas patiantur pueri post hanc vitam propter peccatum originale, si sine Baptismo aut alio remedio discedant. Potest autem esse quæstio de triplici pœna. Primò, de pœna damni, quæ consistit in amissione vitæ æternæ. Secundò de pœna sensus, quæ infligitur ab igne infernali. Tertiò, de alio quouis dolore corporis aut animi.

2. Prima Conclusio. Paruuli in originali decedentes perpetuò carituri sunt conspectu Dei, quæ carentia vocatur pœna damni. Est communis sententia Catholicorum; & colligitur ex illo Ioan. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu, non potest intrare in Regnum Dei.* Et Marci 16. 16. *Qui non crediderit condemnabitur.* Et ratio est, quia qui caret gratia, non habet ius ad gloriam: paruuli in peccato originali carent gratia. Ergo.

3. Secunda Conclusio. Paruuli nullum dolorem percipient propter carentiam regni cœlorum. Ita D. Thomas, Bonau. Scotus, Ricardus, Durandus in 2. d. 33. & Molina 1. p. q. 46. art. 3. disp. 2. & multi alij. Et probatur primò rationib. seq. conclusionis. Secundò, quia peccatum originale, propter quod excluduntur à regno Dei, nihil aliud est, quam priuatio doni supernaturalis: ergo per se non tollit rectitudinem naturalem, ergo pœna illius peccati non debet esse sensibilis, quæ naturam ipsam lædat, sed debet consistere in sola carentia visionis beatificæ, sine vllo sensibili seu vitali dolore aut cruciatu. Dices: illa carentia visionis non potest esse sine dolore ac tristitia. Nam cognitio boni amissi naturaliter causat tristitiam: sed paruuli cognoscunt

gnoſcunt ſe amiſiſſe beatitudinem : ergo naturaliter ac neceſſariò triſtantur. Minor patet, quia tametſi nunc fortaſſe neſciant ſe propter peccatum originale excludi à regno Dei, ſcient tamen in die iudicij, quando non ſolùm reipſa excludetur per ſententiam iudicis, ſed etiam videbunt aliquos è ſuis parentibus vel amicis cum Christo in cœlum aſcendere, & ſe non poſſe eos comitari. Hoc ergo non fiet ſine aliquo dolore & triſtitia. Reſpondeo. Triplex ſolutio eſt. Prima Durandi & quorumdam aliorum, qui dicunt paruulos non adfuturos in iudicio, ac proinde non cognituros ſe propter peccatum priuari cœleſti beatitudine. Ratio eſt, quia quoties Scriptura loquitur de extremo iudicio, ſignificat illud futurum de propriis tantùm actibus, vel omiſſionibus eorum, qui iudicandi ſunt vt Matth. 25. 34, *Venite benedicti Patris mei : eſuriui enim, & dediſtis mihi manducare, &c. diſcedite à me maledicti in ignem æternum: eſuriui enim, & non dediſtis mihi manducare.* Et 2. Corinth. 5. 10. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſiue bonum, ſiue malum.* Et Apoc. 20. 12. *Libri aperti ſunt, & iudicati ſunt mortui ſecundùm opera ipſorum.* Hæc & ſimilia teſtimonia de ſolis adultis, non autem de paruulis explicari poſſunt : ergo ſoli adulti comparituri ſunt in extremo iudicio. Et confirmatur, quia nemo ſolet legitimè iudicari, & condemnari, niſi potuerit iuſtè accuſari : at nemo iure accuſari poteſt, niſi ſciens & volens legem tranſgreſſus ſit. Paruuli autem nullam legem ſcientes & volentes tranſgreſſi ſunt. Altera ſolutio eſt D. Thom. in 4. d. 47. quæſt. 1. art. 2. qu. 2. ad 3 & q. 5. de malo, art. 3 vbi docet, paruulos quidem comparituros in iudicio, non tamen cognituros beatitudinem ſanctorum, quam ipſi amiſerunt : neque etiam cauſam, propter quam amiſerunt. Ratio eſt, quia talis cognitio non

potest haberi per solas vires naturales, sed per reuelationem,& fidem supernaturalem: ergo non scient quidquam de amissione beatitudinis supernaturalis, aut de peccato originali, propter quod illam amiserunt: ergo de illa amissione non poterunt tristari. Tertia solutio est aliorum, qui asserunt paruulos,& adfuturos in iudicio, & cogniturος omnia, quæ ibi fient, non tamen percepturos vllum dolorem de amissa beatitudine, quia partim ex diuina prouidentia, partim ex naturali rectitudine voluntatis ipsorum futurum est, vt sint omnino conformes diuinæ voluntati, & contenti iis bonis naturalibus, quibus erunt præditi. Vide Suarez Tom. 2. 3. part. disp. 57. Sect. 6. & Vasquez in 1. 2. disp. 134. cap. 3.

4. Tertia Conclusio. Paruuli non patientur pœnam ignis, aut alias corporis afflictiones. Ita communiter Scholastici contra Ariminens. Driedonem, & quosdam alios. Probatur primò ex illo Apoc. 58. 7. *Quantùm glorificauit se, & in delicijs fuit tantum date illi tormentum & luctum.* At paruuli nullo modo se glorificauerunt, neque in deliciis fuerunt: ergo nullum merentur tormentum & luctum. Secundò, quia nemo punitur pœna positiua & sensibili, nisi propter peccatum actuale propria voluntate commissum, etiam si habeat, aliquem defectum habitualem Non enim punitur à magistratu qui caret habitu iustitiæ, aut qui pronus est ad furtum: sed qui reipsa furatur. Quanquam verum sit, eiusmodi hominem posse reiici ab aliquo officio tanquam indignum, propter defectum virtutis. Ergo idem dicendum est de paruulis, qui licèt reiici possint à conspectu Dei, tanquam indigni propter peccatum habituale & defectum gratiæ, non tamen debent puniri pœna positiua & sensibili, quia propria voluntate nihil commiserunt. Et confirmatur a io exemplo. Princeps viro

nobili

nobili & toti ipsius posteritati cōcedit feudum, ea conditione, vt si ipse peccet, non solùm ipse, sed etiam posteri eius excludantur à feudo, & similiter ab aula principis. Contingit illum peccare: puniri potest non modò amissione feudi & amicitiæ, sed etiam pœna carceris aut capitis, pro grauitate delicti. At filij ipsius qui in cunis iacent, neque propria voluntate læserunt principem, imò neque conscij sunt peccati sui parentis, possunt quidem priuari feudo, & excludi ab aula, non tamen debent plecti capite, aut similem pœnam sustinere. Hoc enim rectæ rationi non esset consentaneum. At planè simile est in nostro proposito. Vide Nazianz. orat. in sanctum lauacrum.

4. Primò obiicitur illud Matth. 3. 11. *Permundabit aream suam, & congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igne inextinguibili.* At paruuli in peccato originali decedentes, non sunt triticum, sed paleæ: ergo conburentur igne inextinguibili. Respondeo, per aream intelligitur Ecclesia: per triticum, boni Christiani: per paleas, mali Christiani. Itaque parabola illa non pertinet ad paruulos, quia cùm non sint baptizati, non sunt in Ecclesia.

6 Secundò obiicitur illud Matth. 25. 41. *Tunc dicet illis, qui à sinistris erunt, discedite à me maledicti in ignem æternum:* sed paruuli erunt à sinistris, ergo ibunt in ignem æternum. Respondeo, ibi tantùm exprimitur forma, qua iudicabuntur fideles, qui sunt in Ecclesia, vt docet D. Aug. lib. 6. constra Donatist. post collationem c. 4. Comparantur enim boni & mali ouibus & hœdis eiusdem pastoris & ouilis. Paruuli autem ante Baptismum non pertinent ad ouile Ecclesiæ.

7. Tertiò obiicitur illud Apocal. 20. 15. *Qui non inuentus est in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis:* at paruuli, de quibus sermo est, non sunt scripti in

libro vitæ : ergo mittentur in ſtagnum ignis. Reſpondeo. Scriptura loquitur de adultis, qui iudicabuntur ex propriis operibus, vt patet ex verbis præced. quæ ſic habent : *Et libri aperti ſunt, & iudicati ſunt mortui ex his, quæ ſcripta erant in libris, ſecundùm opera ipſorum.*

8. Quartò obiicitur auctoritas Aug. ſerm. 14. de verbis Apoſtoli. & Fulgentij l. de fide ad Petrum. c. 26. qui dicunt paruulos non baptizatos ituros in ignem æternum. Reſp. Per ignem æternum duo poſſunt intelligi. 1. locus infernalis, in quo eſt ignis æternus. 2. pœna ſenſibilis, quæ infligitur ab illo igne. Itaque Patres intelligendi ſunt in priori ſenſu, non in poſteriori. Tametſi enim putent paruulos fore in eodem loco inferni, in quo alij damnati futuri ſunt, non tamen affirmant paſſuros aliquem cruciatum ab igne, ſicut alij paſſuri ſunt. At quamuis id affirmarent, non tamen cogeremur nos idem fateri.

9. Quinta obiectio. Paruuli in hac vita puniuntur pœna ſenſibili propter peccatum originale, quia patiuntur famem, ſitim, morbum, & ſimiles calamitates corporis: ergo probabile eſt, in altera quoque vita ſimilia paſſuros eſſe. Reſpondeo, non eſt par ratio. Nam pœna, quam hîc patiuntur, ſequitur naturalem conſtitutionem corporis, ex ſola ſubtractione iuſtitiæ originalis. Vnde non infligitur directè propter peccatum, ſed indirectè. Imò eadem patiuntur omnia animalia, quæ tamen non peccauerunt. At pœna gehennæ non eſt vllo modo naturalis, ſed à Deo directè infligitur propter peccatum propria voluntate commiſſum.

10. Sexta obiectio. Chriſtus pro expiando peccato originali paſſus eſt pœnam ſenſibilem : ergo talis pœna debetur peccato originali. Reſp. Non ſequitur, quia Chriſtus non ſuſcepit præciſè illas pœnas, quæ directè debentur noſtris peccatis, ſiue originali, ſiue actualibus (alioqui

(alioqui debuisset carere visione beatifica, & pati ignem infernalem) sed tales suscepit, quibus posset satisfacere pro nobis : qualescumque tandem illæ essent.

11. Septima obiectio. Paruuli post diem iudicij non habebunt corpora gloriosa, sed passibilia : ergo aliquid patientur. Resp. habebunt quidem corpora natura sua passibilia, sed tamen actu non patientur. Ratio est, quia vel paterentur à causis naturaliter agentibus, vel ab igne supernaturaliter affligente. Non prius, quia post diem iudicij cessabit omnis ortus & interitus rerum naturalium, ac proinde causæ naturales non amplius agent in se mutuò actione corruptiua. Nec posterius, quia ignis infernalis non agit, nisi vt instrumentum diuinæ iustitiæ, vindicando peccata actualia cuiusque damnati. At paruuli non commiserunt vlla peccata actualia : non igitur ex iustitia vindicatiua patientur ab igne infernali.

12. Hîc aliqui disputant de futuro statu paruulorum post diem iudicij. Franciscus Suarez in 3. par to. 2. disp. 50. sect. 5. disp. 51. sect. 6. sic sentit. Primò, habituros corpora sana, vegeta, pulchra, incorruptibilia, sine cibo & potu, sine carnis rebellione. Secundò, habituros etiam varias perfectiones animarum. Ac 1. quidem naturalem cognitionem & multarum aliarum rerum. 2. aliquam etiam cognitionem Christi, non quidem supernaturalem, sed qualis haberi poterit per euidentiam signorum & effectuum, quos vel audituri, vel visuri sunt. Putat enim, vt paulo ante insinuaui, paruulos non solùm fore præsentes in die iudicij, sed etiam agnituros Christum Iudicem, eúmque, tanquam Dominum, principem ac benefactorem suum reuerituros. Hæc omnia prolixè ibi prosequitur.

TRACTATUS TERTIUS, DE LEGIBUS.

Dicam 1. De lege in communi. 2. De lege æterna. 3. De lege naturali. 4. De lege Mosaica, seu de lege diuina veteris Testamenti. 5. De lege Euangelica, seu de lege diuina noui Testamenti. 6. De lege humana, tam Ciuili, quam Ecclesiastica. 7. De lege pœnali. 8. De consuetudine vim legis habente. Videri possunt D. Thomas in 1. 2. q. 90. & sequent. Scholastici in 3. dist. 37. Dominicus Sotus lib. 1. & 2. De iustitia & Iure, Ioannes Driedo in opere de libertate Christiana, Franciscus Suarez in particulari tractatu de legibus, Gabriel Vazquez in 1. 2. disp. 150. & sequentibus, & alij plures.

CAPVT I.

De lege in commui.

QVÆRITVR 1. Quid ſit lex. 2. Quotuplex. 3. Quæ ſit materia legis. 4. An promulgatio ſit de eſſentia legis. 5. Cuius ſit legem condere. 6. In quem finem condatur lex. 7. Qui ſint effectus & officia legis. Vide D. Thomam q.90.91.& 92.

QVÆSTIO I.

Quid ſit lex?

1. LEx, iuxta D. Thomam, à ligando dicta eſt, quia obligat ad agendum: iuxta Iſidorum, à legendo paſſiuè, quia ex ſcripto legitur: iuxta Ciceronem, à legendo actiuè, quia legit ſeu deligit, quid agendum aut omittendum ſit.

2. Definitur à D. Thoma quæſt.90 art. 1. hoc modo, *Lex eſt quædam regula & menſura actuum, ſecundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur.* Et iterum art. 4. *Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

3. Vt res tota meliùs intelligatur, notandum eſt, legem tribus modis ſpectari poſſe. 1. Secundùm ſe. 2. Vt eſt in legiſlatore. 3. Vt eſt in ſubdito. Hoc poſito ſit

4. Prima Concluſio. Si lex in ſe ſpectetur, nihil aliud eſt, quàm quædam regula, ſeu menſura, quæ nos dirigit & obligat in noſtris actionibus. Oſtendit enim, quid agendum aut omittendum ſit. Et ſimul obligat,

vt quod agendum est, agamus, & quod omittendum, omittamus. Vnde patet, duo potissimum esse officia legis: vnum dirigere, seu illuminare: alterum, obligare. Lex enim dirigit, quatenus est regula quædam humanorum actuum: obligat verò, quatenus tenemur eam regulam sequi & seruare: siue illa obligatio oriatur ex natura rei, vt fit in lege naturali, siue ex voluntate & potestate superioris, vt fit in legibus positiuis.

5. Quæres, quid propriè sit hæc regula, quam vocamus legem? Aliqui putant esse iudicium practicum, quo quis iudicat, hoc aut illud faciendum esse, vel omittendum, quia hoc iudicium est, quod hominem dirigit in suis actionibus. Alij, voluntatem legislatoris, qua vult hoc aut illud fieri, vel omitti: quia hæc voluntas est, quæ obligat subditos ad aliquid faciendum, vel omittendum. Cæterùm, hoc non est considerare legem secundùm se, sed quatenus est in subdito, vel superiore. Dicendum ergo est, regulam actuum humanorum, quam vocamus legem, secundùm se spectatam, esse obiectum intellectus practici, non simplex, sed complexum. Exempli causa. Hoc complexum, *Furtum est fugiendum*, est quædam regula, quæ nos dirigit in agendo: & hoc idem complexum est obiectum nostri intellectus, quia apprehendimus illud intellectu, & iudicamus esse sequendum in nostris actionibus. Hinc facilè apparet, in quo subiecto sit lex secundùm se spectata. Est enim fundamentaliter in rebus ipsis; obiectiuè autem in intellectu. Nam in ipso furto, & est ratio *furti*, & ratio *fugiendi*, & præterea connexio harum duarum rationum. Hæc autem connexio constituit hanc regulam, seu hoc complexum, *Furtum est fugiendum*.

6. Dices, Huic regulæ secundùm se consideratæ non conueniunt supradicta officia legis. Nam lex non

potest

poteſt dirigere ſubditum; niſi ſit in ſubdito, neque poteſt obligare, niſi ſit in ſuperiore, à quo accipit vim obligandi. Reſpondeo. Solutio pendet ex duobus. Vnum eſt, quid ſit conſiderare legem, vt eſt in ſubdito, vel ſuperiore. Alterum, quo ſenſu dicatur lex dirigere, & obligare. Vtrumque explicabitur poſt tertiam concluſionem.

7. Secunda Concluſio. Si lex conſideretur, vt eſt in legiſlatore, nihil aliud eſt, quàm actus ille, quo legiſlator iudicat, vult & imperat, vt hæc aut illa regula à ſubditis ſeruetur. Vbi nota tres potiſſimùm actus requiri in legiſlatore, præſertim quando lex eſt poſitiua. Primus eſt, *Iudico expediens eſſe bono communi, vt hæc regula ſeruetur à ſubditis.* Secundus, *Volo eam à ſubditis ſeruari.* Tertius, *Impero, vt deinceps ſeruetur.* Et quidem primus actus pertinet ad prudentiam legiſlatoris. Debet enim prudenter & ſapienter iudicare, an expediat bono communi, hoc aut illud fieri à ſubditis; alioqui lex non eſſet iuſta, ac proinde nec vera lex. Hoc ſenſu dici ſolet, ſapientis eſſe, leges condere. Vnde Prouerb. 8. 15. *Per me*, inquit Sapientia, *Reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt.* Reliqui duo actus pertinent ad poteſtatem & authoritatem legiſlatoris. Non enim poteſt legitimè velle & imperare aliis, vt hoc aut illud faciant, niſi habeat poteſtatem id volendi & imperandi. Porrò tertius eſt quaſi ſignum & explicatio ſecundi. Nam legiſlator non poteſt ſubditis manifeſtare ſuam voluntatem, quæ in animo latet, niſi per imperium & promulgationem.

8. Tertia Concluſio. Si denique lex conſideretur, vt eſt in ſubdito, nihil aliud eſt, quàm iudicium practicum, quo ſubditus iudicat, hanc aut illam regulam à ſuperiore præſcriptam & promulgatam, ſibi ſeruandam eſſe. Vnde patet legem hoc modo ſpectatam

pertinere ad intellectum, non ad voluntatem. Id enim, quod dirigit subditum in suis actionibus, non est voluntas eius, sed iudicium practicum, quod etiam ipsam voluntatem dirigere debet, cùm ipsa alioqui cæca sit. Porrò, hoc iudicium in subdito non vocatur lex, nisi quia legem proponit.

9. Ex dictis sequitur primò, quomodo intelligendum sit, legem tribus modis spectari posse. 1. Secundùm se. 2. vt est in legislatore. 3. vt est in subdito. Nam lex secundùm se, non debet ita sumi, quasi nullo modo sit in superiore vel in subdito (est enim in illis obiectiuè, id est, per modum obiecti cogniti & voliti) sed quod non sit in illis subiectiuè, per modum actus intellectus aut voluntatis, sicut est secundo & tertio modo.

10. Hinc secundò sequitur, quomodo lex secundùm se spectata, possit dirigere & obligare. Dirigit enim subditum, non per modum cognitionis seu iudicij, sed per modum obiecti cogniti: sicut exemplar, quod artifex intuetur, dirigit ipsum in operando. Obligat verò subditum, non quidem effectiuè, causando ipsam obligationem in subdito (hæc enim, vt dixi, oritur vel ex ipsa natura rei, si sit naturalis, vel ex voluntate & potestate superioris, si sit positiua) sed terminatiuè, quia scilicet lex secundùm se spectata, est terminus obligationis. Est enim id, ad quod sequendum obligatur homo in suis actionibus. Quo pacto etiam obiectum dicitur mouere voluntatem, non quod effectiuè producat motum in voluntate, sed quia id est, in quod voluntas tendit per suum motum & operationem.

11. Tertiò sequitur, quid respondendum sit ad illam quæstionem, quæ à Scholasticis disputatur, an lex pertineat ad intellectum, an ad voluntatem? D. Thom. cum suis Discipulis vult ad intellectum pertinere, quia illius est dirigere & illuminare: Scotus, Bonauentura,

&

& multi alij, ad voluntatem, quia illius est mouere & obligare. Respondeo. Lex, vt est in legislatore, & habet vim obligandi, partim ad intellectum, partim ad voluntatem pertinet, vt patet ex 2. conclusione. Vt verò est in subdito, & habet vim dirigendi per modum cognitionis, pertinet ad intellectum practicum, vt patet ex 3 conclusione. Vnde iuxta secundam conclusionem intelligendum est illud Matth. 7. 21. *Qui facit voluntatem Patris mei*, id est, qui obseruat legem eius. Et illud Vlpiani, *Quod principi placuit, legis habet vigorem.* Iuxta tertiam, illud Psal. 18. 9. *Praeceptum Domini lucidum illuminans oculos.*

12. Quartò sequitur hoc interesse inter legem & consilium, quod lex habeat vim obligandi, non item consilium, vt docet D. Thom. q. 108. art. 4. Hoc significat Hieronym. lib. 1. contra Iouin. cùm ait, *Vbi consilium datur, offerentis arbitrium est, vbi praeceptum, necessitas est seruientis.* Igitur, sicut lex est quaedam regula, quae nos dirigit & obligat, ita consilium est regula, quae dirigit, sed non obligat.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit lex?

1. TRes sunt celebriores diuisiones legis. Prima D. Thomae q. 91. Altera aliorum Theologorum. Tertia Iuristarum. Et quidem D. Thomas vtitur nomine legis, alij nomine iuris.

2. Prima Conclusio. Lex secundùm D. Thomam, diuiditur in 4. membra, nempe in legem aeternam, naturalem, diuinam, & humanam. Haec membra seorsim explicanda sunt inferius. Quaestio est, an praeter has leges sit aliqua alia lex, quae vocetur lex peccati, seu fomitis? Hoc enim videtur colligi ex Apostolo, Ro. 7. 23. *Video*

23. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Et infra v. 25. *Mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati.* Respondeo, Apostolus loquitur de cõcupiscẽtia, quæ potest tripliciter spectari. Primò, quatenus homini molesta est; & sic est effectus quidam legis diuinæ pœnalis. Secundò, quatenus directè impellit ad quædam opera naturæ; & sic subiicitur legi naturali. Tertiò, quatenus incitat ad peccatum; & sic potius est discessio à lege quam lex, vt notat D. Tho. q. 91. art. 6. Quanquam Bellarm. lib. 5. de statu peccati, cap. 10. putat etiam hoc modo vocari posse legem, quia sicut lex mentis est regula bonæ actionis, & qui illam sequitur, bene agit: sic concupiscentia est regula malæ actionis, & qui illam sequitur, malè agit.

3. Secunda Conclusio. Iuxta alios Theologos, Ius diuiditur in naturale & positiuum. Ius naturale est, cuius obligatio oritur ex natura rei, & inde se diffundit in præceptum. Positiuum est, cuius obligatio oritur ex voluntate & præcepto legislatoris, & inde deriuatur in obiectum. Hoc iterum diuiditur in ius diuinum & humanum. Diuinum duplex est: alterum veteris: alterum noui Testamenti. Humanum subdiuiditur in ius gentium, ciuile, & canonicum.

4. Tertia Conclusio. Iuristæ omisso iure diuino & canonico, diuididunt ius in naturale, gentium, & ciuile. Naturale vocant, quod commune est hominibus cum brutis, vt cõiunctio maris & fœminæ, liberorum procreatio, & id genus alia. Ius gentium vocant, quod est proprium hominibus, & illis omnibus aut ferè omnibus commune, vt religio erga Deum, obsequium erga patriam & parentes, licentia vim vi repellendi. Ius ciuile vocant, quod est proprium alicui Reipublicæ aut ciuitati. Vide lib. 1. Instit. de iure naturali gentium & ciuili, §. 1. & sequentibus. Et ff. de iustitia & iure

iure L. 1. Theologi multò aliter accipiunt ius naturale & gentium, vt c. 3. explicandum est. In definitione iuris ciuilis conueniunt.

5. Addo tamen, ius ciuile duobus modis vsurpari. 1. propriè & strictè pro eo præcisè, quod est proprium alicui regno aut ciuitati, vt iam dictum est. Et sic distinguitur à iure naturali & gentium. Secundò, latè pro toto illo iure, quo vnumquodque regnum aut ciuitas gubernatur, & sic complectitur tria membra, nempe ius naturale, ius gentium, & ius ciuile strictè acceptum. Hoc sensu affirmat Vlpian. *collectum esse ex naturalibus præceptis gentium & ciuilibus*, ff. de iustitia & iure, l. 1.

QVÆSTIO II.

Quæ sit materia legis?

1. NOmen materiæ sumi potest dupliciter. Primò, pro subiecto, quæ vocatur materia, in qua. Secundò, pro obiecto, quæ vocatur materia, circa quam. Quæritur ergo primò in quo subiecto sit lex. Secundò, circa quam materiam versetur.

2. Prima Conclusio. Lex est in rebus ipsis fundamentaliter: Est in intellectu & voluntate, tanquam in subiecto: Est in voce, tabulis, & scripturis, tanquam in signo. Duo priora membra patent ex dictis q. 1. Tertium per se notum est. Solùm quæri potest, an sit de essentia legis, vt scribatur in tabulis aut libris? Respondeo. Est quidem vsitatum, & commodum, vt id fiat, non tamen necessarium. Prior pars certa est, quia non modò lex Mosaica in tabulis lapideis, & Euangelica in nouo Testamento scripta est, sed etiam pleræque leges humanæ, tam ciuiles, quam Ecclesiasticæ, in scripto proponi solent. Vnde est illa definitio Aristotelis lib. 1. Rheto

Rhetoricorum ad Alexandrinum cap.1. *Lex est communis ciuitatis consensus, qui scriptis praeceperit, quomodo vnumquodque agendum sit.* Hinc etiam Isidorus, vt suprà monui, putat legem à legendo dictam esse, quia ex scripto legitur. Posteriorem partem docet Aristoteles lib. 10. Ethic. cap. 9. cum ait, *Scriptæne sint leges, an non scriptæ, interesse nihil videtur.* Similia habet Cicero lib. 1. de legib. & Iulianus ff. de leg. senatusque consultis & longa consuetudine, lib 32.

3. Dices, Lex in eo differt à consuetudine, quod lex sit ius scriptum, consuetudo sit ius non scriptum: Ergo scriptura pertinet ad essentiam legis. Hinc lib. 1. instit. de iure naturali, gentium & ciuil. sic habetur, *Ius scripto, aut non scripto consistit. Scriptum autem est lex, plebiscitum senatusconsultum, Principum placita, magistratuum edicta, responsa prudentium. Sine scripto ius venit, quod vsus comprobauit.* Et apud Gratianum cap. ius naturale, d. 1. dicitur, *Lex est constitutio scripta: mos est longa consuetudo, ex moribus vtentium tantummodo tracta.* Respondeo. Inter consuetudinem & legem hoc interest, quod consuetudo vsu tantùm, & non scripto, lex etiam scripto constet, non quidem semper, sed vt plurimùm.

4. Secunda Conclusio. Obiectum legis, seu materia, circa quam versatur lex, sunt actiones humanæ. Lex enim præcipit actiones bonas, prohibet malas. Quod si aliquæ in sua specie sint indifferentes, præcipit eas, quæ ad certum finem consequendum sunt idoneæ; prohibet, quæ finis assecutionem impediunt. Hæc conclusio patet inductione. Nam lex naturalis iubet Deum colere, parentes honorare, proximum diligere, qui actus natura sua boni sunt: Prohibet autem furtum, falsum iuramentum, adulterium, homicidium, quæ omnia ex se mala sunt. Idem est de lege positiua tam diuina, quàm humana, quia semper præcipit aliquem actum,

actum, qui ad certum finem obtinendum vtilis est, & prohibet contrarium.

Nota tamen, duplex esse discrimen inter legem affirmatiuam, quæ præcipit, & negatiuam, quæ prohibet. Vnum, quia negatiua prohibet omnes actiones malas, affirmatiua non præcipit omnes bonas. Non enim tenemur omne bonum facere, sed tenemur ab omni malo abstinere. Alterum, lex negatiua prohibet malum omni tempore, & pro omni tempore; affirmatiua non præcipit bonum pro omni tempore. Semper enim tenemur abstinere à quocunque malo, non tamen semper tenemur facere quodcunque bonum.

QVÆSTIO IV.

An promulgatio sit de essentia legis?

1. ESsentia legis consistit in eo, vt sit regula dirigens & obligans, vel potius, vt habeat vim dirigendi & obligandi. Quæritur ergo 1. An lex possit habere vim dirigendi & obligandi, antequam promulgata sit? 2. In quo consistit hæc promulgatio? 3. An facta sufficienti promulgatione, cum iam lex incipit obligare, non solum obliget eos, quibus iam innotuit, sed etiam eos, qui eam ignorant? Et quamuis hæ tres quæstiones potissimum habeant locum in lege positiua, tam diuina, quàm humana, tamen etiam extendi possunt ad legem naturalem, vt dicam in 2. conclusione.

2. Porro præter has 3. qq. poterant aliæ duæ disputari. Vna, an leges Pontificiæ & Imperatoriæ, vt vbique obligent, debeant promulgari in singulis prouinciis, an verò sufficiat, in Curia Pontificis, aut Imperatoris promulgatas esse? Altera, quantùm temporis requiratur post promulgationem, vt obligent? Sed has infrà suo loco commodius tractabimus. Nunc ad tres priores per totidem conclusiones respondendum est.

2. Prima

3. Prima Conclusio. Lex non potest exercere officium legis, id est, non potest dirigere & obligare subditos, nisi sit promulgata. Ita D. Thom q. 90. art. 4. & alij passim. Ratio est, quia non potest dirigere subditos in agendo, nisi sit illis cognita; non potest esse cognita, nisi promulgetur. Similiter si lex est positiua, non obligat, nisi quando superior sua voluntate, & auctoritate inducit obligationem: non inducit autem, nisi quando suam voluntatem per imperium & promulgationem patefacit. Hinc illud apud Gratianum, cap. in istis temporalibus d. 4. *Leges instituuntur, cùm promulgantur.*

4. Dices, Tametsi lex non possit dirigere subditum, nisi sit cognita & promulgata, non potest tamen obligare. Ergo saltem ad obligandum non est necessaria promulgatio. Antecedens probatur, quia multæ legis diuinæ non sunt promulgatę infidelibus, & tamen eos obligát, vt v. g. lex Baptismi. Omnes enim tenẽtur ad Baptismú. Item lex, quæ vetat repudium vxoris legitimæ. Nam si aliquis Gentilis, repudiata legitima vxore, duxisset aliá, & postea fieret Christianus, teneretur redire ad vxorem repudiatam & alteram deserere: ergo euidens signum est, repudium non fuisse validum, ac proinde talem hominem obligatum fuisse ad non faciendum repudium, tametsi legem ignorauerit. Similiter lex de vnica vxore habenda licèt non sit omnibus promulgata, tamen omnes obligat, vt patet simili exemplo. Nam si infidelis haberet duas vxores, & deinde fieret Christianus, deberet priorem retinere, & posteriorem dimittere. Respondeo. Hæc obiectio soluetur ex tertia conclusione.

5. Secunda Conclusio. Non omnes leges eodem modo promulgantur. Alia est enim promulgatio legis humanę, alia diuinę, alia naturalis, alia æternę. Singula explicanda sunt. Et quidem ad promulgationem legis humanæ duo requiruntur ex communi vsu. 1. vt legislator

externo

externo ſigno ſuam voluntatem proponat & manifeſtet ſubditis. 2. vt ſolẽni ritu id faciat. Prius requiritur propter notitiam & directionem, poſterius propter obligationem. Nam neque ſubditi poſſunt cognoſcere voluntatem ſui Principis, & ſecundùm eam dirigere ſuas actiones, niſi ſit illis externo ſigno propoſita & manifeſtata: neque Princeps cenſetur illam proponere & manifeſtare, vt Princeps, & cum poteſtate obligandi, niſi ſolenni ritu id faciat. Hinc ſequitur, non ſufficere ad vigorem legis, ſi Pontifex aut Imperator in Senatu corã ſuis Conſiliariis proponat & explicet ſuam voluntatem, ſed debet eam ſubditis manifeſtare eo modo, quo dixi. Nec item ſufficere ſi Bullæ Pontificiæ vel leges Imperatoriæ typis excudantur, & in excuſis Exemplaribus habeantur hæc verba, *Publicatæ tali die*: niſi enim reipſa publicatæ ſint cum debita ſolemnitate, non habent vim obligandi. Et ita ſeruatur in praxi Romanæ curiæ, vt notat Vaſquez in 1. 2. diſp. 155. c. 2.

6. Promulgatio legis diuinæ poteſt fieri tripliciter. Primò, per internam reuelationem. Secundò, per externam propoſitionem ſine ſolennitate. Tertiò, per externam propoſitionem adhibita ſolennitate. Ratio eſt, quia his omnibus modis poteſt Deus ſufficienter ſuam voluntatem patefacere, & nos obligare. Primo modo patefacit Chriſto pręceptum moriendi pro hominibus. Hoc enim non fecit externa voce, ſed interna reuelatione. Secundo modo Chriſtus multa mãdauit Apoſtolis per externam locutionem, ſine vlla ſolennitate. Tertio modo lex Moſaica promulgata eſt Iudæis in monte Sinai, Exodi 20. & lex Euangelica nouis Chriſtianis in die Pentecoſtes, Actor. 2.

7. Quæres, quæ ſit ratio, cur ſolennitas requiratur ad promulgationem legis humanæ, non autem diuinæ? Reſpondeo, quia principes, qui condũt leges humanas

ſuſtinent duplicem perſonam: vnam priuatam, qua aliis pares ſunt: alteram publicam, qua ſuperiores. Vt ergo certò conſtet, an ex publica poteſtate, quam habent quatenus ſuperiores ſunt, velint obligare ſubditos, neceſſe eſt, vt aliqua ſolenni & publica cæremonia teſtentur ſe id facere. Deus non indiget hac cæremonia, quia ſine illa poteſt efficere, vt certò conſtet diuina poteſtate ſe velle nos obligare.

8. Promulgatio legis naturalis fit per naturale dictamen rectæ rationis, vt docet D. Thom. q. 70. art. 4. ad 1. Hoc ipſo enim quòd Deus dedit nobis lumen naturale, cenſetur promulgaſſe legem naturalem per modum habitus. Et quando lumine vtimur naturali, id eſt, quando recta ratio dictat nobis, hoc aut illud faciendum eſſe, tunc promulgatur nobis lex naturalis per modũ actus. Hoc ſenſu dixit Apoſtolus Rom. 2. legem naturalem ſcriptam eſſe in cordibus noſtris. Et eodem ſpectat illud Pſal. 46. *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona? Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.*

9. De promulgatione legis æternæ maior difficultas eſt D. Thom. q. 9. art. 3. ad 2. & quidam alij dicunt, promulgationem fieri dupliciter, nempe verbo & ſcripto: & vtroque modo legem æternam, ex parte Dei promulgantis, ab æterno promulgatam eſſe. 1. Verbo Dei ab æterno producto. 2. libro vitæ, qui dicitur ſcriptus in ipſomet Deo; non tamen ab æterno, ſed in tempore promulgatam eſſe, ex parte creaturæ audientis aut inſpicientis, quia nulla fuit creatura ab æterno, quæ audierit Verbum diuinum ab æterno productum, aut inſpexerit librum vitæ, qui ab æterno ſcriptus eſt. Hæc difficultas non poteſt commodè explicari, niſi priùs conſtet quid intelligatur per legem æternã. Hoc autem infrà c. 2. explicandum. Eò igitur Lectorẽ remittimus.

10. Tertia Concluſio. Quando lex ſufficienter promulgata eſt, ita vt obligare incipiat (ſiue incipiat obligare

gare ſtatim poſt factam promulgationem, ſiue poſt aliquod interuallum, de quo iam non diſputo) non ſolùm obligat eos quibus iam innotuit, ſed etiam eos qui eam ignorant. Ita Dominicus Sot. lib. 1. de iure & iuſtitia, q. 1. art. 4. Med. in 1.2. q. 90. art. 4. & colligitur ex lib. 1. Decretalium de poſtulatione Prælatorum cap. ad hæc. Et probatur 1. quia obligatio legis non pendet ex ſcientia ſubditi, ſed ex voluntate ſuperioris per ſignum externum ſufficienter expreſſa: ergo quando ſuperior ſuam voluntatem ſufficienter expreſſit, iam viget obligatio legis, etiamſi contingat aliquos ignorare legem eſſe promulgatam, quia hoc eſt per accidens. 2. quia obligatio illa, qua ſubditus tenetur ſeruare legem, eſt debitum quoddam morale, ſimile aliis rebus moralibus, vt iuribus, dominiis, ſeruitutibus, quæ poſſunt in nobis naſci per ſolam actionem & voluntatem alterius, nobis etiam ignorantibus: ergo etiam obligatio poteſt naſci in ſubdito per ſolam voluntatem ſuperioris ſufficienter explicatam & promulgatam.

11. Idem confirmari poteſt inductione. Nam lex naturalis obligat omnes mortales ab initio natiuitatis, non quidem vt eam tunc ſeruent, quia ſunt adhuc deſtituti vſu rationis, ſed vt eam ſuo tempore ſeruent. Et ratio eſt, quia hæc obligatio oritur ex ipſa natura rationali, quæ ab ipſa natiuitate in nobis eſt. Idem patet in legibus poſitiuis. 1. in lege Baptiſmi, ad quam omnes mortales obligãtur. 2. in lege reſtitutionis, quia tametſi aliquis ignoraret rem inuentam eſſe domino reſtituendam, nihilominus ad eam reſtituendam obligaretur. 3. in legib. irritantibus cõtractus, electiones, donationes, collationes beneficiorum. Huiuſmodi lex eſt Conc. Trid. ſeſſ. 25. quæ irritat clãdeſtina matrimonia. Nam ſi quis contrahat clandeſtinum matrimonium, aut faciat aliũ contractũ lege prohibitũ, contractus nõ

tenet etiamsi lex ignoretur.4.in legibus inducentibus inhabilitatem, reuocantibus consuetudines & priuilegia, statuentibus certa pretia rerum venalium, & in aliis similibus.

12. Hinc patet solutio argumenti contra primam conclusionem propositi. Nihil enim aliud probat, quã quòd hîc asserimus, non requiri ad obligationem legis, vt ad singulorum notitiam peruenerit, sed satis esse solemnem & sufficientem promulgationem fuisse factam, per quam superior obligationem inducit.

13. Dices 1. Lex non dirigit ignorantes: ergo nec obligat. Antecedens patet, quia non dirigit, nisi sit cognita: at ignorantibus non est cognita. Sequela etiam patet, quia essentia legis est in vtroque simul, nempe in dirigendo & obligando, nec vnum ab alio separari potest. Si ergo lex dirigit, etiam obligat: & contra, si non dirigit, non obligat. Respondeo. Aliud est loqui de vi dirigendi & obligandi, aliud de actuali directione & obligatione. Item, aliud est spectare essentiam & substantiam legis in se, aliud spectare officium legis, respectu huius aut illius hominis in particulari. Vis quidem dirigendi & obligandi pertinet ad essentiam legis, sed actualis directio & obligatio ad officium. Similiter vis dirigendi non potest separari à vi obligandi, si spectes essentiam legis in se, actualis tamen directio potest separari ab actuali obligatione, & hæc vicissim ab illa, si spectes officium legis in hoc aut illo homine in particulari. Potest enim fieri vt aliquis per dispensationem sit exemptus ab obligatione legis, & tamen sponte secundùm legem se dirigat. Et è contrario fieri potest, vt sit obligatus lege, & tamen, quia legem ignorat, à lege nen dirigatur. Hoc supradictis exemplis satis ostensum est.

14. Dices 2. Si lex obligat omnes, etiam ignorantes,

sequun

ſequuntur duo abſurda. Vnum eſt, quod ignorantes legem obligentur ad impoſſibile: nam impoſſibile eſt ſeruare legem, quam inuincibiliter ignoras. Alterum, quòd ignorantes legem, peccent contra legem, quia faciunt contra obligationem legis. Reſpondeo. Excuſantur à peccato propter inuincibilem ignorantiam. Vnde etiam ſequitur non obligari ad impoſſibile ſub peccato. Hinc dupliciter confirmatur noſtra ſententia. Primò quia qui excuſat ſe à peccato; quando legem non ſeruauit, ſignificat ſe obligatum quidem fuiſſe ad eam ſeruandam, ſed tamen non potuiſſe eam ſeruare propter ignorantiam. Si enim nullo modo fuiſſet obligatus, quid opus eſſet excuſatione? Secundò quia quando poſtea intelligit à viro fide digno, legem promulgatam eſſe, tunc ſine dubio obligatur: at non obligatur vi verborum iſtius viri: ergo vi promulgationis ſolenniter factæ: ergo iam antea obligabatur, licèt legem ignoraret.

15 Dices 3. Si lex obligaret ignorantiam, haberet aliquem effectum in illo: at nullum habet, ergo nõ obligat. Maior patet, quia per omnem actionem producitur aliquis effectus. Minor probatur, quia qui ignorat legem, neque culpam, neque pœnam incurrit, propter tranſgreſſionem legis, vt omnes fatentur: ergo lex nullum effectum habet in tali homine: ergo nec actu illum obligat. Reſp. Minor neganda eſt. Nam lex ſuperioris, ſimul atque ſufficienter promulgata eſt, cauſat in omnibus ſubditis debitum quoddam morale, quod per modum habitus manet in ipſis ſubditis, quamdiu lex vigorem habet. Hoc autem debitum eſt ipſa obligatio, non quidem illa actualis, qua ſuperior obligat ſuos ſubditos voluntate & imperio, ſed potius habitualis, quæ in ſubditis naſcitur ex voluntate & imperio ſuperioris, ſi lex ſit poſitiua, vel ex ipſa natura

rerum, si lex sit naturalis. Et hic effectus in omni lege communis est. Præter hūc, sunt multi alij particulares, qui à certis quibusdam legibus proueniunt, etiam in illis hominibus, qui inuincibiliter legem ignorant. Hoc patet in legibus, quæ inhabilitant personas, quæ irritant contractus, quæ reuocant priuilegia & facultates, & in aliis similibus. Atque hæc sufficiant hoc loco de promulgatione legis. Nam aliæ quæstiones, quæ de eadem re excitari solent, infrà c.6. discutientur.

QVÆSTIO. V.

An cuiusuis hominis sit legem condere.

1. PRima Conclusio. Non quiuis homo priuatus, sed vel ipsa communitas, vel qui præest communitati, potest ferre legem. Ita D. Thom. q.90. art.3. Et probatur 1. ex fine legis. Nam lex ordinatur ad bonum commune, vt paulo post dicam: Ergo is solus potest ferre, qui habet curam boni communis. 2. ex officio legis. Debet enim dirigere & obligare subditos: nemo autem potest obligare alios, nisi qui habet iurisdictionem & authoritatem. Vnde rectè dixit Baldus ff. de legibus l. quib. *Tantum quisque habet de authoritate condendi leges, quantum habet de iurisdictione.* Vnde sequitur, neminem posse ferre legem, nisi populo sibi subiecto.

2. Quæres, an in legislatore sufficiat potestas iurisdictionis, an etiam requiratur potestas coactiua? D. Thomas quæst.90. art.3. ad 2. & quæst.100. art.9. dicit requiri vim coactiuam in eo, qui fert legem, vt possit efficaciter inducere subditos ad obseruationem legis. Vnde sequitur 1. illud directè cadere sub præceptum, ad quod lex cogit. 2. illos propriè capaces esse præcepti, qui possunt cogi, nisi obediant.

3. Secunda Conclusio. Qui præest communitati, vel

est

eſt ipſe Deus, vel habet authoritatē immediatè à Deo; vt Pontifex, vel ab ipſa communitate, vt plerique Reges & principes. Nam communitas ſeu Reſpublica, cùm ſit veluti corpus quoddam liberum, habet naturaliter ius regendi ſeipſam. Itaque poteſt hoc ius vel ſibi reſeruare, vel in vnum aliquē è toto populo tranſferre, & ei ſuas vices delegare. Vnde ſequitur, Reges & Principes, qui ſuam poteſtatem à communitate acceperunt, non poſſe vti maiori poteſtate, quàm ipſis data ſit, ac proinde, ſi ferant legem contra voluntatem totius populi ſeu communitatis, cenſebitur eſſe iniuſta, præſertim ſi ſit merè humana & poſitiua.

4. Tertia Concluſio. Deus poteſt condere legem pro toto humano genere: Pontifex pro toto populo Chriſtiano: communitas ſeu Reſpublica pro ſuis partibus, Reges & Principes pro ſuis ſubditis. Ratio patet ex dictis, quia quiſque poteſt imponere legem iis, in quos habet iuriſdictionem. Vide plura c. 6. q. 1. & 2.

QVÆSTIO. VI.

Quis ſit finis? ſeu, an lex ordinetur ad bonum commune?

1. ALiud eſt, legem ferre pro communitate, aliud, pro bono communitatis. De vtroque dicam per duas concluſiones, quæ ſequuntur.

2. Prima Concluſio. Lex, vt habeat rationem legis, debet ferri pro communitate, non pro vno homine priuato. Nam in eo differt à præcepto vel mandato, quod præceptum vel mandatum poſſit obligare vnum hominem, lex non niſi communitatem. Hinc ff. de legibus, l. 1. dicitur, *Lex eſt commune præceptum.* Quæres, an neceſſe ſit, vt lex obliget totam communitatem?

Affirmat Iaſon in l. citatam, aſſerens non poſſe ferri legem, quæ obliget vnam tãtum partem ciuitatis, alia relicta, eo quod lex debeat eſſe communis. Alij putant ſufficere, ſi obliget vel totam communitatem, vel mediam partem: poteſt enim fieri, vt media pars vel belli, vel mercaturæ tempore, habeat aliquid peculiare, propter quod obligari poſſit præ alia parte.

3. Secunda Concluſio. Lex vt iuſta ſit, debet ſeruire bono communitatis, non autem priuato tantum bono legiſlatoris. Ita D. Tho. q. 90. art. 2. Iſidorus apud Gratianum d. 4. can. *Erit autem lex.* Vbi gloſſa dicit, in eo legem diſtingui à priuilegio, quod lex reſpiciat bonum commune, priuilegium verò bonum priuatum. Et probatur 1. quia lex eſt regula communis, quæ dirigit totam communitatem, vel maiorem eius partem, vt dictum eſt: ergo debet eam dirigere ad finem cõmunem & publicum, quod eſt bonum communitatis. 2. quia Reges & Principes, qui legem ferunt, vel à Deo, vel à communitate deputati ſunt, vt communem Reipublicæ pacem conſeruent ac tueantur: ergo ad eum finem debent vti ſua poteſtate & iuriſdictione. Hinc ſequitur primò, legem eſſe iniuſtam & tyrannicam, quæ ſpectat bonum priuatum, & non commune, eoſque non Reges, ſed tyrannos eſſe qui ſtudent ſuis cõmodis & non Reipublicæ. Contra quos eſt illud Ezechielis 34. 2. *Væ Paſtoribus Iſraël, qui paſcebant ſemetipſos. Nonne greges à paſtoribus paſcuntur?* Secundò, ceſſante fine legis in aliquo particulari, non ſtatim ceſſare obligationem legis, quia lex immediatè ordinatur ad bonum commune, non ad aliquod particulare dumtaxat. Vnde, quamdiu bonum commune non ceſſat, nec aliquid occurrit, ratione cuius ſeruare legem, eſſet cõtra bonum commune, tandiu manet legis obligatio. Hoc patet in lege ieiunij. Etſi enim hic aut ille non indigeat

digeat castigatione carnis, propter quam illa lex est instituta, non tamen ideo in aliis cessat obligatio legis, nisi in tota hominum communitate hæc causa cessauerit. Et ratio est, quia membra Reipublicæ debent inter se esse conformia, vt vnum corpus efficiant.

4. Dices 1. Samuel explicans ea, quæ pertinent ad ius Regis, multa recenset, quæ nullo modo cadunt in publicam vtilitatem populi, sed in commodum solius Regis, patet 1. Reg. 8. Ergo lex Regum & Principum non semper refertur ad bonum commune. Respondeo. Samuel non loquitur de vero ac legitimo iure, quod Regi competit, sed de vsurpato, quod sibi per potentiam arrogare solet. Vult enim populum deterrere, ne Regem sibi poscant, & ideo recenset ea, quæ Rex per vim & tyrannidem plerumque vsurpat.

5. Dices 2. Multæ sunt leges, quæ respiciunt bonum priuatum. 1. lex naturalis de tuenda propria vita. 2. lex eleemosynæ, & correctionis fraternæ. 3. lex diuina, qua quisque tenetur suam salutem curare. Respondeo. Hæ leges, & dantur pro tota communitate, & simul ordinantur ad bonum communitatis. Prodest enim toti communitàti singularum partium conseruatio, sustentatio, & probitas vitæ.

6. Quæres, an possit esse lex iusta, quæ fertur à legislatore in odium priuatæ personæ? Non enim videtur respicere bonum publicum, sed priuatum. Aliqui Iuristæ docent, posse fieri appellationem à tali lege, & opponi exceptionem doli. Sed quidquid sit de foro contentioso, de quo ipsi loquuntur, dicendum est in foro conscientiæ posse iustam esse legem, etiamsi fiat in odium priuatæ personæ, modò materia legis sit vtilis communitati. Nam quando agitur de iustitia legis, non debemus attendere, an legislator sit vir bonus, necne: sed potius, an id, quod ab eo præcipitur, sit in-

iustum,& vtile Reipublicæ, necne. Neque subditi tenentur se conformare vitæ & moribus suorum principum,sed eorum legibus & statutis.

QVÆSTIO. VII.

Quinam sint effectus legis?

1. DIuus Tho.q.92.art.2. Isidorus l.5.etymologiarum, c.19. & Modestinus Iurisconsultus ff. de legibus,Senatúsque consultis,l.7. docent esse quatuor effectus legis, nempe imperare,vetare,permittere, punire.Diuus Thom.art.1. addit quintum,nempe facere bonos subditos. Alij addunt alios. Vt distinctè procedamus,notandum est, legem habere duplices effectus, quosdam circa subditos, quosdam circa materiam legi subiectam.De vtrisque dicam aliquid.

2. Prima Conclusio. Lex habet sex potissimum effectus circa subditos.1. est dirigere.2. obligare.3. transgressorem facere obnoxium culpæ & pœnæ.4. facere bonos subditos.5.permittere indifferentia.6.permittere minora mala,ad euitanda maiora.Singuli explicandi sunt.Igitur primus est,directio subditorum. Lex enim dirigit subditos in suis actionibus, imperando bona opera,& prohibendo mala.Hinc,vt suprà dixi,vocatur regula seu norma humanorum actuum.Et quidem lex secundùm se sumpta dirigit per modum obiecti cogniti, sicut exemplar dirigit artificem. Vt verò est in subdito,dirigit per modum cognitionis, quia subditus videt & iudicat hoc faciendum,illud omittendum.

4. Alter effectus est obligatio subditorum.Lex enim non solùm dirigit & ostendit,quid agere vel omittere debeàmus, vt finem nobis propositum assequamur,

sed

ſed etiam obligat, & quaſi neceſſitatem quandam imponit, vt hoc agamus, illud omittamus. Vnde dici ſolet legem habere vim non ſolùm directiuam, ſed etiam coactiuam. Hæc autem obligatio vel oritur ex ipſa rerum natura, ſi lex naturalis eſt, vel ex poteſtate & voluntate ſuperioris, ſi poſitiua eſt. Et quidem lex ſecundum ſe ſumpta obligat terminatiuè, per modũ exemplaris, quod in noſtris actionibus intueri ac ſequi debemus. Vt autem eſt in ſuperiore, obligat potiùs effectiuè, quia voluntas ſuperioris, per modum cauſæ efficientis, inducit obligationẽ. Vt denique eſt in ſubdito, obligat per modum iudicij & naturalis connexionis inter voluntatem & intellectum. Nam ſubditus tenetur voluntatem ſuam conformare recto iudicio, quo iudicat hanc vel illam regulam ſibi ſeruandam eſſe.

4. Tertius effectus eſt, tranſgreſſorem facere obnoxium culpæ & pœnæ, niſi per inuincibilem ignorantiã excuſetur. Hic effectus ſecundarius eſt, quia non prouenit à lege, niſi ſuppoſita ipſius violatione: Et quamuis omni legi communis ſit, tamen deſignare, ſeu exprimere certam pœnam, non conuenit niſi quibuſdam legibus, quæ propterea pœnales appellantur. Cuiuſmodi ſunt multæ humanæ in iure ciuili & canonico, & illa diuina: *In quocunque die comederis ex eo, morte morieris.* Similiter, infligere pœnam ipſo facto, non niſi paucorum eſt, præſertim Eccleſiaſticorum, quibus infliguntur cenſuræ. Quæres, an ſicut effectus legis eſt, tranſgreſſorem facere obnoxium pœnæ, ſic etiam effectus eius ſit, executorem facere dignum præmio? Negat D. Thomas quæſt. 92. art. 2. ad 3. & nonnulli alij. Primò, quia dare præmium non pertinet ad ſolum miniſtrum legis, ſicut punire. Nam interdum is præmia tribuit, qui iuriſdictionem non habet. Secundò, quia non ſola legis obſeruatione

meretur

meretur aliquis præmium, sed quacunque boni operis executione. Hæ tamen rationes nihil aliud probant quàm non esse effectum solius legis; quod verum est. Sicut etiam dirigere subditos non conuenit soli legi, sed etiam consilio, vt per se notum est.

5. Quartus effectus est, facere bonos subditos. Hic parum differt à precedentibus. Nam Lex non aliter facit bonos subditos, quàm dirigendo, obligando, coërcendo. Facit autem eos bonos, vel simpliciter, vel secùndùm eam rationem, qua legi subiecti sunt, vt patet ex intentione cuiusque legis. Lex enim diuina, præsertim Euangelica, intendit, vt homo fiat simpliciter bonus, non modò in interiori opere, sed etiam in interiori animo; atque adeò, vt fiat filius Dei adoptiuus per gratiam. Lex naturalis, vt fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex ciuilis, vt fiat bonus ciuis, qui exteriùs faciat ea, quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, vt fiat bonus Clericus, qui exteriùs satisfaciat suo muneri. Dixi, *exteriùs*, quia Lex humana non præcipit aut prohibet actus internos, sed tantùm externos, in quo differt à lege diuina, quæ ad vtrosque se extendit.

6. Quintus effectus est permittere indifferentia, quod potest fieri 2. modis. Primò negatiuè, nihil scilicet statuendo de re aliqua indifferente, & sic non est propriè effectus legis. Secundò positiuè, statuendo aliquid de re indifferente, non quidem per modum absoluti præcepti aut prohibitionis, sed decernendo, rem talem debere esse liberam; & sic propriè est effectus legis, qui tamen potest reuocari ad præceptum vel prohibitionem. Hoc modo Lex Concilij Tridentini permittit vtrãque opinionem de conceptione B. Virginis, id est, iubet neutram partem ab altera damnari. Item Lex ciuilis permittit militi, vt post sententiam exceptione

vtatur,

vtatur, id est; præcipit Iudici, ne ab huiusmodi exceptione militem arceat. Vnde patet, in hoc genere permissionis includi semper aliquod præceptum aut prohibitionem, iuxta illud Alphonsi à Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 5. *In omnibus, quæ leges permittunt, est quoddam præceptum permixtum.*

7. Sextus effectus est, permittere minora mala ad euitanda maiora, quod etiam duobus modis potest conuenire legi. Primò negatiuè, quia non prohibet, neque pœnam statuit in eos, qui huiusmodi mala committũt. Hoc modo lex ciuilis permittit meretrices & vsurarios in ciuitatibus, quia nec prohibet, nec punit. Secundò positiuè, quia exprimit se permittere aliquod malum, & hominem propterea non debere puniri. Talis est lex, *Gracchus*, in C. ad legem Iuliam, de adulteriis & stupro, quæ sanxit nõ esse puniendũ eum, qui adulterum cum vxore in adulterio deprehensum occiderit. Et lex, *nec in ea*, ff. Ad legem Iuliam de adulteriis coercendis, non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Hæc tamen permissio includit prohibitionem. Imò vix aliud est, quàm prohibitio, ne quis idcirco puniatur. Vnde inducit obligationẽ in iudicibus, vt non puniant tale crimen. In iis autẽ, qui hoc crimen perpetrarunt, inducit ius quoddã, vt non puniantur. Hæc de effectibus prioris generis.

4. Secunda Conclusio. Circa materiam, de qua lex disponit, habet etiam varios effectus. Primus est, reddere personas inhabiles ad aliquod munus vel dominium acquirendum, vel ad aliquem contractum ineundum: tunc enim ipsæ personæ sunt materia legis. Huiusmodi lex est, quæ vetat bigamum promoueri ad ordines: spurium institui hæredem, consanguineos contrahere intra quartum gradum. Nota tamen inhabilitatem aliquando infligi per legem ob culpam,

&

& nunc habet rationem pœnæ,& pertinet ad effectum legis, qui est punire. Secundus est irritare contractus, non quidem propter inhabilitatem personarum, de qua iam dictum est, sed propter aliam causam v. g. propter defectum solemnitatis à lege præscriptæ. Huiusmodi lex est, quæ irritat testamenta, quibus deest præscripta solemnitas, & quæ irritat clandestina matrimonia propter defectum Parochi & testium. Tertius est,taxare rerum pretia & æstimationes,quod plus est, quàm obligare subditos,quia non solùm peccant subditi, quando v. g. vendunt frumenta vltra pretium iustè constitutum à Magistratu, sed etiam contractus ex parte est irritus, & tenentur restituere, quidquid vltra pretium à Republica taxatum acceperunt. Quartus est, reuocare priuilegia & facultates, quæ antea erant concessæ. Huiusmodi sunt aliquæ leges Sixti V. derogantes priuilegiis Religiosorum, quibus poterant absoluere à quibusdam censuris, vt patet ex constitutione de male promouentibus & promotis ad ordines, & de illegitimis ad Religionem non admittendis.

9. Porrò lex habet hos effectus, vbi sufficienter & legitimè fuerit promulgata, etiamsi inuincibiliter ignoretur, quia immediatè ex iusta voluntate legislatoris sufficienter promulgata proueniunt. Excipe tamen primum,tertium & quartum circa subditos. Nõ enim potest lex dirigere subditos, & bonos efficere, sine illorum cooperatione, neque pœnæ reddere obnoxios, nisi intercedat culpa, à qua excusat legis ignorantia. Ignorantia autem pœnæ à lege constitutæ non excusat à pœna, quando scitur opus esse malum, nisi in quibusdam censuris, quæ requirunt contumaciam. Vnde si adulterio statuta sit pœna suspendij, licitè suspendi potest adulter, etiamsi inuincibiliter ignoret illam pœnam legalem: Satis enim est, quod sciat se peccare,ac proinde pœna aliqua dignum esse.

CAPVT

CAPVT II.

DE LEGE AETERNA.

HActenus de legibus in communi. Nunc de ſingulis in particulari dicendum eſt. Ac primò de lege æterna, quæ eſt quaſi fons & origo omnium aliarum legum, vt paulo poſt dicam. Poteſt autem diſputari hoc loco. 1. quid ſit lex æterna. 2. an omnia ſubiiciantur legi æternæ. 3. an aliæ leges ab ea deriuentur. 4. an ſit lex propriè dicta.

QVÆSTIO. I.

Quid ſit lex æterna?

1. LEx, generatim loquendo, vt ſupra dictum eſt, tribus modis ſpectari poteſt. 1. in ſe. 2. vt eſt in legiſlatore. 3. vt eſt in ſubdito. Nunc ergo videndum eſt, an hoc etiam legi æternæ poſſit accommodari. Inde enim conſtabit, quid propriè ſit lex æterna; quod hîc quæritur.

2. Prima Concluſio. Lex æterna ſumi poteſt duobus modis. Primò pro quauis regula practica neceſſariæ & æternæ veritatis, ad quam naturaliter obligamur, vt Deum eſſe colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam. Hæ enim regulæ ſunt leges omnino immutabiles, ac proinde æternæ, ideóq; rectè dicimus hoc ſenſu multas eſſe leges æternas. Secundò, pro actu diuinæ mentis, quo concipit & iudicat illas regulas ſeruandas eſſe à creatura, cum volunta

voluntate eam obligandi. Hoc modo accepit D. Tho. legem æternam quæst. 93. art. 1. cum ait, nihil aliud eam esse, quàm rationem diuinæ sapientiæ, secundum quam dirigit omnium creaturarum motus & actiones in suos fines. Sicut enim in Deo est ratio rerum creandarum, quæ dicitur Idea, sic etiã est ratio rerum creandarum, quæ dicitur lex æterna. Rursum sicut ratio rerum creandarum nihil est aliud, quàm conceptus diuinæ mentis, quo concipit rem, & iudicat, quomodo illa facienda, sic ratio rerum gubernandarum, quam vocamus legem æternam, nihil aliud est, quam conceptus diuinæ mentis, quo concipit & iudicat, quomodo vnaquæque creatura debeat suas functiones obire, adiuncta simul voluntate eam obligandi, vel imprimendi inclinationem ad suam regulam seruandam.

3. Patet igitur, legem æternam dupliciter sumi posse: Primò, secundum se, vt est regula quædã practica æternæ veritatis. Secundò, vt est in Deo, tanquam legislatore. Dices, Potest etiam sumi tertio modo, vt est in subditis, iuxta ea, quæ supra dicta sunt. Respondeo. Hoc verum est quoad rem ipsam, non quoad modum loquendi. Nam regula illa practica, quam Deus ab æterno concepit & iudicauit seruandam esse, potest esse in nobis per modum obiecti, quia secundùm dictamen rectæ rationis iudicamus talem regulam seruandam esse: nihilominus, quatenus in nobis est, non vocatur lex æterna, sed naturalis, quia non est in nobis ab æterno, sed per lumen naturale nobis promulgatur. De quo plura capite sequenti.

4. Secunda Conclusio. Lex æterna secundo modo sumpta, prout est in Deo legislatore, realiter idem est cum idea & prouidentia diuina, sed tamen ratione ab iis distinguitur. Et quidem ab idea distinguitur dupliciter. Primò, quia idea est conceptus rei faciendæ, lex est

eſt conceptus rei gubernandæ. Secundò, idea non includit voluntatem obligandi creaturam, quam includit lex. Totidem modis diſtinguitur etiam à prouidentia. Primò, quia prouidentia reſpicit res ſingulas in indiuiduo. Nam alia eſt prouidentia circa Petrum, alia circa Paulum, alia circa Iudam. Lex non reſpicit primores ſingulos, quia ſingulis non imponuntur ſingulæ leges, ſed vna eadémque lege tenetur totum genus humanum. Secundò, prouidentia non includit voluntatem obligandi, ſicut lex.

5. Quæres, an ſicut rectè dicimus plures eſſe ideas diuinas; ſic etiam plures eſſe leges æternas, quatenus lex æterna ſumitur pro conceptu diuino? Nam ſi ſumatur pro regula practica, certum eſt, ſicut multæ ſunt regulæ practicæ, ſic multas eſſe leges æternas. Reſp. Idem dici poteſt de lege æterna, quod de idea. Nam ſicut ideæ multiplicantur per reſpectum ad diuerſas creaturas, quarum ſunt conceptiones & exemplaria, ſic etiam leges æternæ multiplicari poſſunt reſpectu diuerſarum rerum, quæ alio & alio modo gubernantur. Alia eſt enim lex cœlorum, alia hominum, alia beſtiarum. Addo tamen, legem æternam magis eſſe vnam, quàm ideam. Nam lex æterna per ſe primò refertur in commune bonum totius vniuerſi, quod vnicum eſt, nempe, mundi perfectio: & ab illo vnico bono, tanquam à termino vnitatem habet. Ideæ magis referuntur ad rerum ſingularum ſpecies & naturas, neque includunt illum ordinem ad vnum terminum.

QVÆSTIO II.

An omnia ſubiiciantur legi æternæ?

2. HIc duo quæri poſſunt. Primò, an omnes creaturæ ſubiectæ ſint legi æternæ? Secundò, an etiam Deus illi ſubiectus ſit?

3. Prima Conclusio. Omnes creaturæ, tam rationales, quàm irrationales, subiiciuntur legi æternæ, licet non eodem modo. Prior pars est D. Thomæ quæst. 93. art. 1. & duobus sequentibus, & D. Augustini lib. 5. de ciuitate Dei, cap. 11. Et ratio est, quia omnes creaturæ non modo creantur, sed etiam gubernantur à Deo: ergo Deus ab æterno concepit modum gubernandi creaturas, id est, concepit modum, quo vnaquæque creatura deberet suas actiones exercere, & in summum finem dirigi. Hic autem conceptus diuinæ mentis nihil aliud est, quam lex æterna. Omnes igitur creaturæ huic legi subiectæ sunt, id est, omnes secundùm hanc legem diriguntur & gubernantur. Huc spectat illud Sapient. 8. 1. *Attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.* Et quæ similia sunt.

3. Dices. Multi sunt transgressores legis æternæ, qui se sponte ab illa subtrahunt: ergo illi saltem non sunt subiecti legi æternæ, tametsi teneantur esse subiecti. Respondeo. Sunt nihilominus subiecti. Ratio patet ex dictis, quia subiici legi æternæ, nihil aliud est, quàm gubernari secundùm legem æternam. At tam boni, quàm mali secundùm illam gubernantur: vtrique igitur illi subiecti sunt. Hoc interest, quod boni, qui sequuntur directionem legis, perueniunt ad finem à lege præscriptum, mali qui non sequuntur, secundùm legem puniantur.

4. Posterior pars est etiam D. Thomæ art. 6. Et ratio est, quia creaturæ irrationales subiiciuntur legi æternæ per naturalem tantùm inclinationem, rationales verò per cognitionem & iudicium. Vnde fit, vt hæ liberè, illæ necessariò subiiciantur: item, vt hæ propriè obligentur, illæ impropriè. Vbi enim libertas non est, ibi nec obligatio sub peccato. Hinc vlterius sequitur, legem æternam propriè non habere rationem legis,

nisi

nisi respectu hominum & Angelorum, quia illi soli habent liberum arbitrium, ac proinde soli possunt propriè obligari sub peccato.

5. Secunda Conclusio. Deus propriè loquendo non est subiectus legi æternæ. Ita D. Tho. art. 4. Ratio est, quia subiectum esse legi æternæ, nihil est aliud quàm gubernari secundùm legem æternam, sed Deus propriè non gubernatur, quia non habet superiorem à quo gubernetur; ergo propriè non est subiectus legi æternæ. 2. quia vbi est summa æqualitas, & identitas, ibi non potest esse subiectio: sed inter Deum & legem æternam est summa æqualitas & identitas, cùm lex æterna sit conceptus diuinæ mentis, qui est ipsa essentia diuina: ergo Deus non potest esse subiectus legi æternæ. 3. qui subiicitur legi, subiicitur illi quoad suas actiones: at Deus nullam habet actionem legi subiectam, Omnis enim actio diuina, vel est productio diuinarum personarũ, vel actio liberæ voluntatis circa creaturas. Neutra subiicitur legi. Non prior, quia productio diuinarum personarum non est libera, sed naturalis ac necessaria: ergo propriè non subiicitur legi. Nec posterior, quia Deus non obligatur ad liberam actionem circa creaturas. Dices, obligatur ad dandam vitam æternam filiis adoptiuis. Respondeo. Non obligatur ex voluntate alicuius superioris, sed ex propria benignitate: nec est obligatio legis, sed pacti & promissionis.

QVÆSTIO. III.

An omnes aliæ leges deriuentur à lege æterna?

1. AFfirmat D. Thomas q. 93. artic. 3. Ratio eius est, quia sicut virtus secundi mouentis deriuatur

à virtute primi mouentis, sic omnes rationes gubernandi, quæ sunt in gubernatoribus inferioribus, deriuantur à ratione supremi gubernatoris: sed lex æterna est ratio gubernationis in supremo gubernatore: ergo ab illa deriuantur omnes reliquæ leges, quæ sunt rationes gubernandi in inferioribus gubernantibus. Hoc paulò clariùs explicandum est. 1. de lege naturali. 2. de legibus positiuis.

2. Prima Conclusio. Lex naturalis, prout in nobis est, deriuatur à lege æterna, prout in Deo est. Probatur, quia lex naturalis sic considerata nihil est aliud, quam dictamen rectæ rationis, quo iudicamus hanc aut illam regulam practicam æternæ veritatis seruandam esse, vt v.g. Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam: at hoc dictamen rectæ rationis deriuatur ab æterno dictamine diuinæ rationis, quo Deus ab æterno iudicauit, easdem regulas practicas esse seruandas, & quo dictamine consistit ratio æternæ legis: Ergo lex naturalis, prout in nobis est, deriuatur lege æterna, prout in Deo est. Minor patet, quia sicut mens nostra est quædam participatio & imago diuinæ mentis, ita iudicium mentis nostræ vt rectum sit, debet esse conforme iudicio mentis diuinæ & ab eo deriuari. Loquor autem de lege naturali prout in nobis est, & de lege æterna, prout in Deo est, quia si sermo sit de vtraque in se spectata, quatenus est practica regula æternæ veritatis, iam altera ab altera non distinguitur, sed vna & eadem planè est, vt cap. sequenti latiùs patebit,

5. Secunda Conclusio. Omnes leges positiuæ, tam diuinæ, quàm humanæ, si spectentur, vt in nobis sunt, deriuantur à lege æterna, vt in Deo est. De diuinis probatur simili discursu, quia lex positiua diuina, prout in nobis est, nihil est aliud, quam rectum iudicium, quo

iudica

iudicamus regulas à Deo præſcriptas ſequendas eſſe; vt v.g. Baptiſmum ſuſcipiendum, Euchariſtiam frequentandam: ſed hoc iudicium eſt conforme diuino iudicio, & ab eo deriuatur, ergo, &c. De humanis probatur dupliciter. 1. eodem argumento. 2. quia poteſtas humana, qua conduntur leges humanæ, deriuatur à poteſtate diuina, iuxta illud Rom. 13. 1. *Omnis poteſtas à Deo eſt*: Hinc ſequitur, legem humanam duplici titulo deriuari à lege æterna. 1. ratione directionis, quia iudicium illud, quo dirigimus nos in agendo, & iudicamus hoc eſſe faciendum aut omittendum, debet eſſe conforme iudicio diuino, & ab eo deriuari. 2. ratione obligationis, quia poteſtas humana à quo procedit obligatio legis humanæ, deriuatur à poteſtate diuina. At lex naturalis, & diuina poſitiua ſolùm vno titulo deriuantur à lege æterna, nempe ratione directionis & iudicij, vt oſtenſum eſt, non autem ratione obligationis aut poteſtatis, quia poteſtas in omnibus eadem eſt.

4. Tertia Concluſio. Omnes leges poſitiuæ, tam diuinæ, quàm humanæ, ſi ſecundum ſe ſpectentur, quatenus regulæ quædam ſunt, deriuantur à lege æterna ſecundùm ſe ſpectata, quatenus regula quædã eſt. Patet inductione, quia ex hac regula æterna, *Deus eſt colendus*, deducuntur omnes aliæ regulæ à Deo præſcriptæ de fide, Baptiſmo, & aliis rebus ad cultum diuinum ſpectantibus. Similiter ex hc regula æterna, *Nemini facienda eſt iniuria*, deriuantur multæ regulæ humanæ, quæ ad ſocietatem & iuſtitiam vitæ humanæ ſpectant,

QVÆSTIO. IX.

An lex æterna sit propriè dicta lex?

1. Dictum est quæst. 2. legem æternam propriè non habere rationem legis, respectu creaturæ irrationalis, sed tantùm respectu hominum & Angelorum. Hoc posterius nunc examinandum est. Nam neque respectu hominum & Angelorum videtur habere rationem legis propriè dictæ. Vt enim suprà ex D. Thoma ostensum est, ad rationem legis propriè dictæ pertinet promulgatio, sed lex æterna, quatenus æterna, non est promulgata, quia nec homines, nec Angeli fuerunt ab æterno, quibus posset promulgari: ergo lex æterna, quatenus æterna, non habet rationem legis propriè dictæ.

2. Hanc difficultatem attigi superiùs cap. 1. quæstione 4 §. 9. & simul insinuaui responsionem D. Thomæ, quæ est huiusmodi; lex dupliciter potest promulgari, verbo & scripto. Lex æterna vtroq; modo ab æterno promulgata est ex parte Dei. Verbo quidem, quia Deus ab æterno produxit verbum diuinum, quo legem æternam promulgauit. Scripto, quia ab æterno scripsit librum vitæ, quo eandem legem consignauit.

3. Hæc responsio subtilis quidem est, non tamen videtur satisfacere, triplici de causa. Primò, quia productio Verbi diuini à solo Patre facta est: ergo, si lex æterna promulgata est per productionem Verbi diuini, necesse est, à solo Patre promulgatam esse, ac proinde solum Patrem esse legislatorem. At hoc falsum est, ergo & illud. Minor probatur, quia is dicendus est legislator, qui sua lege dirigit & obligat subditos: Hoc autem non facit solus Pater, sed tota Trinitas: ergo solus Pater non est legislator, nec solus legem æternam promulgauit. Secundò, quia productio Verbi diuini est

aliquid

aliquid relatiuum & perſonale, lex autem æterna, eſt aliquid abſolutum & eſſentiale: at relatiua in Deo non ſunt de eſſentia abſolutorum: ergo productio verbi diuini non eſt de eſſentia legis æternæ: at promulgatio eſt de eſſentia legis, vt docet D. Thomas: ergo productio Verbi diuini non eſt promulgatio legis æternæ. Tertiò, quia abſurdum eſt dicere, legiſlatorem promulgare ſuam legem, & tamen nullos adeſſe ſubditos, quibus illam promulget. Non enim cenſetur lex promulgari, niſi quatenus innoteſcit iis, quibus imponitur. At ab æterno non innotuit vlli ſubdito: ergo ab æterno non poteſt dici promulgata.

4. Ego ſic ſentio. Lex tribus modis ſpectari poteſt, vt ſæpe dixi. 1. in ſe, vt eſt regula quædam practica. 2. vt eſt in legiſlatore. 3. vt eſt in ſubdito. Igitur, ſi lex æterna ſpectetur, vt eſt in ſubditis, non habuit rationem legis propriè dictæ ab æterno. Nam ab æterno nulli fuerunt ſubditi. Si autem ſpectetur vt eſt in legiſlatore, non habuit etiam rationem legis ab æterno. Nam lex, vt eſt in legiſlatore, includit tres actus, iudicium, voluntatem, imperium. Licèt ergo duo priores actus fuerint in Deo legiſlatore ab æterno, tertius tamen non fuit. Hoc patet ex iis quæ ſuprà dicta ſunt c. q. 1. §. 7. Si denique ſpectetur lex æterna in ſe, vt eſt regula quædam practica, nec ſic quidem potuit ab æterno habere rationem perfectæ, legis, niſi à legiſlatore imponatur ſubditis cum imperio, quod ab æterno factum non eſt.

CAPVT III.

De lege naturali.

QVia lex naturalis parum differt à lege æterna,vt paulo post patebit , ideo proximè de illa disputandum est. Ac 1.quæri potest,quid sit lex naturalis,& quomodo distinguatur à iure gentium. 2. quotuplex sit. 3.an mutari & abrogari possit. 4. an possit in ea fieri dispensatio.

QVÆSTIO. I.

Quid sit lex naturalis, & quomodo differat à iure gentium.

1. IVristæ & Theologi hîc discrepant,si non in re,saltem in modo loquendi & explicandi.Nam Iuristæ ius naturale vocant , quod est homini commune cum brutis,vt coniunctio maris & fœminæ,liberorum procreatio & educatio. Ius gentium vocant , quod solis hominibus inter se cõmune est, vt religio erga Deum, obsequium erga patriam & parentes. Et hoc iure dicunt introducta esse bella, seruitutes , diuisiones agrorum,dominia,contractus. Vide ff.de iustitia & iure,l.1. & seqq.& Inst.de iure naturali,gentium, & ciuili.§.1. & sequentibus.Hinc sequitur, omnia præcepta Decalogi pertinere ad ius gentium , non autem ad legem naturalem. Non enim sunt homini communia cum brutis,sed ipsis hominibus inter se communia.

2. Theologi aliter definiunt. Ius naturale vocant, quod ex instinctu naturæ rationalis , omnibus hominibus

nibus inter se commune est. Ius gentium, quod ex consensu populorum illis omnibus, aut ferè omnibus commune est. Pro quo notandum est, naturam rationalem dupliciter spectari posse. 1. Secundùm se, & absolutè. 2. quatenus degit in ciuili societate, & communi viuendi consuetudine. Igitur ius naturale (quod aliqui vocant primæuum) conuenit naturæ rationali secundùm se consideratæ: ius gentium (quod vocant secundarium) conuenit eidem naturæ in societate & republica ciuili constitutæ. Vide D. Tho. in 2.2. q. 57. art. 3 Dominicum Sotum lib. 3. de iustitia & iure, q. 1. art. 3. & plures alios, quibus consentit Couarruuias in regula, *Peccatum*, p. 2. §. 11. num. 4.

3. Hinc sequitur, ad legem naturalem pertinere omnia pręcepta, quęcunque recta ratio ex instinctu naturali dictat seruanda esse homini absolutè considerato; vt Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam: ad ius gentium quæ in ciuili societate, communi populorum consensu constituta sunt; vt diuisiones bonorum, dominia, contractus, bella, captiuitates, seruitutes, & quæ similia sunt. Pro maiori tamen explicatione, sit

4. Prima Conclusio. Lex naturalis tribus modis spectari potest. 1. vt est regula practica æternæ veritatis, ad quam seruandam naturaliter obligamur. 2. vt est actus diuinæ mentis, quo Deus iudicat talem regulam à nobis seruandam esse, & simul eam seruari. 3. vt est actus humanæ mentis, quo nos naturali instinctu iudicamus, eandem regulam à nobis seruari oportere. Inter hos duos modos hoc interest, quòd quatenus est in mente diuina, dicatur lex æterna, quia ab æterno ibi fuit: quatenus est in mente nostra, dicatur lex naturalis, quia ex naturali instinctu nobis inest.

5. Secunda Conclusio. Lex naturalis est quasi pars

quædam legis æternæ. Ita D. Thomas q. 91. art. 2. cùm ait: *Lex naturalis est participatio legis æternæ in rationali creatura.* Quod sic explico, Lex æterna extendit se ad omnes creaturas, tam rationales, quàm irrationales, sicut etiam prouidentia diuina: at lex naturalis ad solam creaturam rationalem, id est, ad homines & Angelos duntaxat. Si ergo accipiamus illas regulas practicas æternæ veritatis, quæ dirigunt hominem & Angelum in suis actibus, & non alias regulas, quæ dirigunt creaturam irrationalem, iam habebimus legem naturalem.

QVÆSTIO. II.

Quotuplex sit lex naturalis?

1. SEnsus est, an lex naturalis, prout distinguitur à iure gentium, contineat multa præcepta, an vnum? vel clarius, an sit tantum vna regula practica; quam ex naturali instinctu rationis iudicamus seruandam esse, an plures?

2. Prima Conclusio. Est vnum quasi primarium ac generale præceptum legis naturalis, ex quo reliqua omnia dependent, nempe, *Bonum esse prosequendum, & malum fugiendum.* Ita D. Th. q. 94. art. 2. Ratio eius est, quia sicut primum obiectum intellectus est ens, ita primum obiectum voluntatis est bonum. Quidquid enim ab intellectu percipitur, habet rationem entis, & quidquid à voluntate appetitur, habet rationem boni. Ergo sicut primum principium speculatiuum; quo intellectus dirigitur, debet fundari in ente, sic primum principium practicum, quo voluntas dirigitur, debet fundari in bono. Primum autem principium speculatiuum, quod fundatur in ente, est hoc, *Idem non potest simul esse & non esse:* ergo primum principium practicum, quod fundatur

tur in bono, est hoc, *Bonum est prosequendum, & malum fugiendum.*

3. Secunda Conclusio. Ex hoc, primo præcepto practico, tanquam ex quodam fonte, proximè deducuntur alia præcepta legis naturalis, vt, Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam, propriam vitam conseruandam: & generatim omnia præcepta Decalogi, & quotquot illis affinia sunt. Patet ex dictis. Nam recta ratio ex instinctu naturæ dictat bonum esse, *Deum colere, parentes honorare, propriam vitam conseruare, cum aliis iustitiam, & amicitiam colere*: Et similiter iudicat, malum esse, *Deum odisse, blasphemare, parentes contemnere, propriam vitam prodigere, mentiri, furari, homicidium & adulterium committere*: & vno verbo, *alteri facere, quod tibi non velis fieri.*

QVÆSTIO. III.

An lex naturalis mutari possit?

1. HÆc mutatio tribus modis potest intelligi. Primò, per additionem, vt si aliquid addatur legi naturali. Secundò, per desitionem aut detractionem, vt si lex naturalis abrogetur, aut desinat obligare. Tertiò, per abolitionem, vt si deleatur de cordibus hominum. De his tribus modis agit D. Thom. q. 94. art. 4. 5. & 6.

2. Prima Conclusio. Lex naturalis mutari potest per additionem. Ita D. Thomas artic. 5. Et probatur, quia multa præcepta per legem diuinam & humanam superaddita sunt legi naturali, vt præcepta ceremonialia & iudicialia in veteri Testamento, præcepta Sacramentalia in nouo Testamento, præcepta Pontificia & Imperatoria in iure ciuili & canonico. Dices, lex naturalis præcipit actus omnium virtutum, vt docet D. Thomas artic. 3. Ergo superfluum videtur aliquid illi superaddere. Respondeo. Negatur antecedens,

quia

quia non præcepit actus virtutum ſupernaturalium, vt fidei ſpei, charitatis, qui tamen maximè neceſſarij ſunt ad finem vltimum conſequendum. 2. Negatur etiam conſequentia, quia præter actus virtutum multa talia ſunt, quæ vtiliter præcipi poſſunt. At primò quidem ſæpe præcipitur ſola determinatio legis naturalis ad quædam particularia. Cùm enim præcepta naturæ communia ſint, quæ ad circumſtantias particulares non ſtatim applicari poſſunt, adiectæ ſunt quædam leges ſpeciales, quæ certis perſonis, locis ac temporibus accõmodantur. v.g. Præceptum iuris naturalis eſt, *Deum colendum eſſe*. Hoc determinatur in vtroque Teſtamento per multa præcepta particularia de ſacrificiis, orationibus, ſacramentis. Item de Iure naturali eſt. *Malefactorem puniendum eſſe*. Hoc etiam determinatur partim in veteri Teſtamento, partim in iure ciuili & canonico, per multas leges particulares, quibus certa pœnarum genera ſtatuuntur in hos malefactores. 2. Poteſt aliquid addi iuri naturali, non ſolùm per modum determinationis, vt iam explicatum eſt, ſed etiam per modum noui præcepti, quod tamen vtile aut neceſſarium ſit, vel ad acquirendas & conſeruandas virtutes, vel ad finem aliquem bonum conſequendum. Hoc modo iure gentium introducta eſt rerum diuiſio & proprietas, bella, captiuitates, ſeruitutes, varij contractus, quæ omnia faciunt, tum ad vitandum otium, tum ad iuſtitiam & pacem reipublicæ conſeruandam, Idem dicendum eſt de multis legibus ciuilibus & Eccleſiaſticis, vt facilè patebit conſideranti. Non ergo ſuperfluum eſt, addere aliquid ad legem naturalem.

2. Secunda Concluſio. Lex naturalis in ſe immutabilis eſt, vt nec abrogari poſſit, nec deſinat obligare. Ita D.Tho.art.5. D.Auguſt. lib.3. de doctrina Chriſtiana,

cap.

cap. 14. Et expreſsè habetur in decreto Gratiani. d. 5. vbi inter alias differentias iuris naturalis & poſitiui, adfertur etiam illa, quod *ius naturale non varietur tempore, ſed immutabile ſemper permaneat*, ius verò poſitiuú mutari & abrogari poſſit. Et probatur 1. quia ius naturale nihil eſt aliud, quàm naturale dictamen rectæ rationis, quod vbique idem eſt, & immutabile, quia fundatur in natura rationali, quæ ſemper eadem & immutabilis eſt. Quò ſpectat illud Iſid. lib. 5 Etymol. cap. 4. *Ius naturale eſt commune omnium nationum, eo quod vbique inſtinctu naturæ, non conſtitutione aliqua, habeatur.* 2. quia obligatio legis naturalis oritur ex ipſa rerum natura: hæc autem mutari non poteſt: Ergo nec illa. Hinc ſequitur, omnia præcepta legis naturæ, quæ aliquando obligarunt, ſemper & vbique obligare.

4. Dices, Hoc verum eſt de primis & communibus præceptis legis naturalis non tamen de omnibus particularibus, quæ ſæpe mutari poſſunt, vt docet D. Th. art. 5. Et probatur exemplis. 1. quia ius naturale eſt, vt omnia ſint communia, & tamen hoc mutatum eſt iure gentium, quo introducta fuit rerum diuiſio & proprietas. 2. ius naturale eſt, vt nemo retineat alienum inuito domino, quod etiam ſublatum eſt lege præſcriptionis, & alia lege, quæ vetat gladium reſtitui domino furioſo. 3. ius naturale eſt, vt omnes naſcantur liberi, & tamen iure gentium ſeruitus introducta eſt. Ergo multa ſunt, quæ aliquando fuerunt iuris naturalis, & iam eſſe deſierunt, ac proinde lex naturalis in aliquibus mutari poteſt. Reſpondeo. Hæc argumenta non conuincunt.

5. Ad 1. dico, omnia fuiſſe communia iure naturali, non poſitiuè, quia ius naturale præceperit rerum omnium communitatem, & prohibuerit diuiſionem ac proprietatẽ (quod ſine dubio falſum eſt) ſed negatiuè,

quia

quia nihil ab initio de hac re statuit, nec quidquam proprium alicui assignauit, permittens omnia in communem vsum. Postea tamen propter rationabiles caussas statutum est iure gentium vt vnusquisque sua propria possideret: & cum antea nullum esset præceptum legis naturalis de rerum communitate aut proprietate factum est præceptum iuris gentium, vt sublata communitate, singuli haberent propria. Itaque ius naturale non est in se mutatum iure gentium, sed aliquid illi additum est, iuxta primam conclusionem. Vnde D. Thom. art. 5. ad 3. in fine.

6. Ad 2. dico, adhuc esse iuris naturalis, vt nemo retineat alienum inuito domino. Neque huic iuri derogat lex præscriptionis. Non enim efficit illa lex, vt inuito domino retineatur alienú, dum persistit alienum, quod esset derogare iuri naturali, sed solùm efficit, vt id, quod erat alienum, iam non sit alienum, sed proprium. Cùm enim Princeps iure naturali habeat potestatem spoliandi subditos dominio rerum suarum, illúdque in alium transferendi, quando communi bono Reipublicæ id expedit, potuit iustè statuere, vt qui bona fide rem alienam certo quodam tempore possideret, compararet illius dominium, & prior dominus illud admitteret. Nã hac ratione & plurimę lites rescinduntur, & iusta pœna statuitur in negligẽtes dominos, qui rerum suarum curam non habent. Quod additur de gladio non restituendo furioso domino, nihil contra nos facit. Nunquam enim fuit iuris naturalis, furioso gladium restituere, ac proinde in hac re nulla facta est mutatio. Imò, sicut nec dictat ratio naturalis, ita semper dictauit, non esse furioso reddendum gladium.

7. Ad 3. dico de iure naturali esse, vt omnes sint liberi nullâ suppositâ culpâ vel iniuriâ. Hac autem interueniente, potest tolli libertas, & introduci seruitus.

Et

Et ratio est, quia ius naturale permittit, vt iusto bello me defendam, hostem interficiam. Si ergo licet iure naturali interficere hostem; licebit etiam in seruitutem redigere,& mortem seruitute commutare; quod etiam factum est iure gentium, vt vel nomen ipsum *seruorum* indicat. Dicti enim sunt *serui* à seruando, quia à morte seruati, vt habetur ff. de statu hominum, l.4. Et instit. de iure personarum; *Serui autem ex eo appellati sunt, quod Imperatores captiuos vendere, ac per hoc seruare, nec occidere solent.* Hinc facilè patet, quo sensu dicant Iureconsulti, seruitutem esse ius naturale, & fuisse contra naturam de iure gentium introductam, vt habetur Instit. de iure naturali, gentium & ciuili. Hoc enim verum est, spectata præcisè prima rerum constitutione, antequam bella orirētur inter populos. Tunc enim fuisset contra ius naturæ, redigere aliquem in seruitutem. At postea, quando propter iniurias illas licuit se defendere, & hostem interficere: licuit etiam seruitutem introducere, vt dictum est.

8. Quod ad D. Thomam attinet, dicit is quidem legem naturalem immutabilem esse, quoad præcepta prima & communia; mutabilem verò, quoad secundaria, quæ ex primis deducuntur: non tamen sic intelligit, quasi lex naturalis immutari possit, sed quòd materia legis aliquando mutetur, propter aliquam circumstantiam occurrentem, & ita subtrahitur ab obligatione legis, vt latiùs in sequenti quæstione explicabitur.

9. Tertia Conclusio. Lex naturalis, quoad communia præcepta, cuiusmodi est illud, *Bonum est faciendum, malum fugiendum*, non potest deleri de cordibus hominum: nihilominus tamen quoad quædam particularia, quę ex illis deducuntur, quodammodo deleri potest, vt notat Diuus Thomas art.6. Nam fieri potest, vt per falsas

falsas opiniones, aut prauas peccandi consuetudines ita obscuretur intellectus, vt in particulari vix attendat, quod rectum & honestum sit, iuxta illud Rom. 1: 21. *Obscuratus est insipiens cor eorum.* & Ephes. 4. 18. *Tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati à vita Dei per ignorantiam, quæ est in illis, propter cæcitatem cordis ipsorum.*

QVÆSTIO. IV.

An possit fieri dispensatio in lege naturali?

1. DVplicia sunt præcepta legis naturalis: quædam expressè habentur in Decalogo, alia sunt extra Decalogum. De vtrisque est quæstio. Igitur aliqui putant Deum in vtrisque posse dispensare, vt Ocham in 2.q.19. Gerson in tract. de vita spirituali, lect. 1. corol. 10. & Almaynus tract. 3. moralium c. 15. Ratio est, quia putant furtum, homicidium, adulterium, mendacium, & similia, quæ fiunt contra legé naturalem, ideò solùm esse mala, quia sunt à Deo prohibita, proinde, si non essent prohibita, non fore mala: fieri autem posse, vt alicui Deus non prohibeat; igitur fieri posse, vt alicui liceat agere contra legem naturalem: quod nihil aliud est, quàm dispensare in lege naturali.

2. Alij adhibent distinctionem, Aiunt Deum in quibusdam præceptis legis naturalis posse dispensare, non tamen in omnibus. Quæ autem sint illa, in quibus non possit, non eodem modo explicant. Dominicus Sotus l.2. de iustitia & iure, q.3 art.8. Bellarminus cap.11. de matrimonio, & quidam alij, excipiunt omnia præcepta Decalogi. In his putant Deum non posse dispensare, in aliis posse. Durandus in 1. dist. 47. q. 4. excipit omnia præcepta Decalogi, præter hæc duo, *Honora patrem & matrem*, & *Non occides*. Nam in his duobus admittit dispen

dispensationem. Bonauentura ibidem excipit tria prima. Scotus & Gabriel in 3. dist. 37. q. 1. duo prima negatiua, *Non coles Deos alienos*, *& Dei non adduces nomen in vanum per iuramentum.* In cæteris putant posse dispensari, imò aliquando dispensatum esse. Nam in tertio præcepto de sabbato sanctificando, dispensatum est cum Machabæis, 1. Machab. 2. In furto, cum Israëlitis quando iussi sunt auferre vasa Ægyptiorum, Exodi 12. In fornicatione, cum Osea Propheta, quando ex mandato Dei accessit ad mulierem fornicariam, Oseæ 1. In homicidio, cum Abrahamo, quando iussus est interficere filium suum Isaac, Genes. 22.

3. Vt status quæstionis melius intelligatur, notandum est, dispensationem legis differre ab irritatione, abrogatione, derogatione, & declaratione, seu interpretatione. Irritatio est, quando lex aboletur, antequam perfectè obliget; quod tunc fit, quando plena & perfecta legis obligatio pendet ex voluntate alterius, qui illam non vult approbare, v. g. si oporteat legem alicuius Reipub. approbari à Principe, vel vicissim, legem Principis approbari à Rep. deficiente tali approbatione, lex dicitur irritari. Hoc modo Pontifex censetur irritare legem in Concilio latam, si eam non approbet: & parens irritare votum filij impuberis, si contradicat. Abrogatio est, quando lex quæ iam perfectè obligabat, simpliciter tollitur, seu aboletur. Derogatio, quando ex parte tollitur, & ex parte manet, vt sæpè fit in legibus mixtis. Dispensatio, quando in aliquo casu, quo re vera viget & obligat lex, tollitur obligatio legis ab aliquo homine in particulari, reliquis manentibus obligatis. Declaratio, quando declaratur, legem in aliquo casu non obligare. Aliqui vocant interpretationem legis.

4. Sunt tamen, qui pro eodem accipiant dispensatio-

nẽ & declarationẽ. Sed non rectè. Primò, quia dispensatio non potest fieri, nisi à superiore. Declaratio sæpè fit subdito, præsertim quando res liquida est. Nam in re dubia potest superior sibi ipsi reseruare interpretationem legis. Igitur ad dispensandum, opus est potestate & iurisdictione: ad declarandum, doctrina & prudentia. Secundò, tunc locum habet dispensatio, quando lex viget & obligat: tunc declaratio, quando putatur non obligare. Nam dispensatio relaxat obligationem; declaratio ostendit legem non obligare. Tertiò, dispensatio requirit vt maneant circunstantiæ, sub quibus lex ante obligabat; declaratio vt mutatæ sint. Atque ita sentiunt plerique Theologi, Richardus in 3.d.37. artic.1. q.5. Durandus in 1. d.47. qu.4. Herueus ibidem q.3. artic.1. Valentia q 4. de legibus, puncto 6. Petrus de Aragonia in 2. 2. qu.88. artic.10. Ioannes Azorius lib.6.Inst. moralium cap.1.q.3. Gabriel Vasquez in 1.2.disp.178. cap.2. Et clarè ostendi potest in lege de ieiunio Quadragesimali. Nam illa lex obligat hominem Christianum, vt abstineat ab esu carnium, cum hac duplici circunstantia, si nimirum sit sanus, & habeat alios cibos, quibus vitam sustentare possit. Igitur, quamdiu manent hæ circunstantiæ, lex obligat, & nemo potest eximi ab illius obligatione, nisi per dispensationem. Si autem mutentur circunstantiæ, id est, si quis ex sano fiat æger, vt iuuari non possit, nisi esu carnium, aut si præter carnes nihil adsit, quo vita sustentetur, iam locum habet declaratio, non autem dispensatio. Nam in tali casu declaratur legem non obligare.

5. His positis generatim dicendum est, Deũ non posse dispẽsare, in vllà lege naturali, siue sit in Decalogo, siue extra Decalogũ. Ratio est, quia dispẽsare in lege, nihil est aliud, quam concedere alicui, vt agat contra legem

quando

quando lex viget & obligat,ſeu,vt agat contra legem, permanentib.omnib.circúſtantiis,ſub quibus lex viget & obligat:ſed Deus non poteſt alicui concedere,vt agat contra legem naturalem, permanentibus omnibus circunſtantiis, ſub quibus lex naturalis viget & obligat: ergo non poteſt diſpenſare in lege naturali. Maior patet ex dictis,Minor probatur,quia quidquid fit contra legẽ naturalẽ, quatenus viget & obligat,hoc intrinſecè malum ac turpe eſt:ergo non poteſt fieri licitum & honeſtũ per diſpẽſationẽ. Quod ſic clarius oſtẽdo. Lex naturalis nihil aliud eſt,quam naturale dictamen rectæ rationis:ergo quidquid eſt conforme legi naturali,hoc etiã conforme eſt rectæ rationi:& viciſſim, quidquid difforme eſt legi naturali,hoc etiam difforme eſt rectæ rationi. Vlterius,quidquid conforme eſt rectæ rationi, hoc ita bonum eſt,vt nõ poſſit fieri malũ, quãdiu manẽt illæ circunſtãtiæ,ſecundum quas eſt bonũ.Et ſimiliter quidquid eſt difforme rectæ rationi hoc ita malũ eſt,vt non poſſit fieri bonũ,quandiu manent illæ circũſtantiæ,ſecundũ quas eſt malũ.Sed quidquid fit contra legẽ naturalẽ,eſt difforme rectę rationi:ergo quidquid fit contra legem naturalem, hoc ita malum eſt, vt iiſdem circunſtantiis manentibus non poſſit fieri bonũ: ac proinde non poteſt fieri licitum per diſpẽſationem.

6. Et hic diſcurſus habet locum in omnibus præceptis legis naturalis. Eſt tamen notanda aliqua differentia inter eiuſmodi præcepta. Nam aliqua ſimpliciter & ſemper obligant, poſitis quibuſcunque circunſtantiis, ac proinde numquam ceſſat eorum obligatio. Huiuſmodi ſunt ea quibus prohibentur mendacium, periurium, odium Dei, idololatria. Hæc enim in nullo caſu ſunt licita Numquam enim, poſitis quibuſcunque circunſtantiis, licitum eſt mentiri, peierare, Deum odiſſe, idola

colere: alia non obligant ſimpliciter, ſed ſub certis circunſtantiis, ideoque quandiu manent tales circunſtantiæ, tandiu obligant: quando mutantur, non obligant. Huiuſmodi eſt præceptum quo prohibetur occiſio hominis. Obligat enim ſub his circunſtantiis, vt non liceat occidere hominem *priuata authoritate*, & *extra caſum neceſſariæ defenſionis*. Ergo, quandiu manent hæ circunſtantiæ, ſemper obligat: quando mutantur, non obligat. Similia ſunt multa alia.

6. Hinc facilè ſoluuntur omnes obiectiones, quæ contra hanc doctrinam adferri ſolent. Poſſunt autem reuocari ad duas, quarum vna procedit de iis præceptis legis naturalis, quæ continentur in decalogo, altera de iis, quæ ſunt extra decalogum. Prior eſt hæc, Deus diſpenſauit cum Abrahamo, vt poſſit occidere ſuum filium, cum Oſea, vt poſſit fornicari, cum Iſraëlitis, vt poſſint furari vaſa Ægyptiorum, cum Machabæis, vt poſſint ſabbathum violare: ergo præcepta Decalogi admittunt diſpenſationem. Reſpondeo. In his exemplis nulla eſt diſpenſatio in lege naturali. Hoc breuiter oſtendam de ſingulis. Ac primò, lex naturalis, quæ prohibet occiſionem hominis, conſiſtit in eo, vt non liceat occidere hominem priuata authoritate, vt dixi. In eo non diſpenſauit Deus cum Abrahamo. Non enim conceſſit illi, vt priuata ſua authoritate, ſed vt Dei authoritate occideret & offerret filium. Similiter, lex naturalis, quæ prohibet fornicationem & adulterium, conſiſtit in eo, vt non liceat accedere ad fœminam ſine præuio contractu matrimoniali. In ea etiam non diſpenſauit cum Oſea. Non enim conceſſit illi, vt accederet ad fœminam ante contractum matrimonij, ſed potius iuſſit, vt illam, quæ priùs fuerat fornicaria duceret in vxorem, & ad eam affectu maritali accederet, vt explicat D. Hieronym. in cap. 1.

Oseæ, & D. Aug. lib. 22. contra Faustum, c. 80. Eodem modo lex naturalis, quæ prohibet furtum, in eo consistit vt non liceat accipere rem alienam, quandiu aliena est, inuito rationabiliter domino. Neque in illa dispensauit Deus cum Israëlitis. Non enim concessit illis, vt acciperent vasa Ægyptiorum tanquam aliena, sed tanquam propria per donationem à Deo factam. Cùm enim sit dominus totius mundi, voluit Ægyptios spoliare suis vasis, propter eorum peccata; & donare ea Israëlitis, pro mercede laboris, quem in Ægypto subierant, portando lapides, & alia ad ædificandum necessaria. Nam pro iusto labore nihil acceperant ab Ægyptiis, præter verbera, vt patet Exodi 1. 11. & 5. 7. Vide D. Augustinum lib. 22. contra Faustum, cap. 7. *Ægyptij*, inquit, *erant sacrilegi, & iniqui: nam & auro illo malè vtentes, ad Creatoris iniuriam, suis idolis seruiebant, & homines peregrinos labore gratuito iniustè ac vehementer afflixerant &c.* Vnde infert, dignos fuisse, qui hoc modo à Deo punirentur.

8. Superest lex de sabbatho sanctificando, quæ partim naturalis, partim positiua est. Quatenus naturalis est, consistit in eo, vt aliquando Deum colamus: quatenus positiua est, consistit in eo, vt in Sabbato Deum colamus. Igitur, quatenus naturalis est, non admittit dispensationem. Nec Machabæis concessum est, vt numquam colerent Deum. Quatenus positiua est, admittit quidem dispensationem, quia Deus potest alicui concedere, vt alio die exhibeat ipsi cultum: hac tamen dispensatione non sunt vsi Machabæi, sed interpretatione, vt docet Diuus Thomas q. 100. art. 8. ad 4. Interpretabantur enim se non violare Sabbatum, præstando opus, quod ad vitæ conseruationem erat necessarium. Quam etiam interpretationem probat Christus in Euang. Matth. 12. 11. Marci 3. 4. & Luc. 6. 9.

9. Poſterior obiectio. Deus olim diſpenſauit cum Patriarchis in polygamia, & cum Iudæis in libello repudij, quæ erant contra legem naturalem: & quotidie per Pontificem diſpenſat in voto & iuramento, quæ ſunt etiam iuris naturalis: ergo in iure naturali poteſt fieri diſpenſatio. Reſpondeo. Neque in his exemplis eſt vlla diſpenſatio in lege naturali, ſed tantùm ablatio alicuius circunſtantiæ, quâ factâ, ceſſat obligatio legis naturalis. Hoc etiam facilè oſtendi poteſt. Nam lex naturalis, quæ prohibet polygamiam, ſeu pluralitatem vxorum, conſiſtit in eo, vt nulli quamdiu inhabilis eſt, liceat accipere ſecundam vxorem. In hac Deus non diſpenſauit. Quid ergo? Abſtulit circunſtantiam inhabilitatis, & ex perſona inhabili fecit habilem. Ablata autem hac circumſtantia, iam non obligat lex naturalis, prohibens polygamiam. Non enim obligat vt dixi, niſi perſonas inhabiles. Porrò, illa inhabilitas in eo ſita eſt, quod vir, qui per contractum matrimonialem ſemel dedit vni fœminæ poteſtatem ſui corporis, alteri dare non poteſt, quandiu prior ſuperſtes eſt, vt explicat Apoſt. Rom. 7. 2. & 1. Cor. 7 4. Et hoc ſenſu dicitur inhabilis ad ſecundum matrimonium contrahendum. Hanc autem inhabilitatem poteſt Deus auferre, non vt Legiſlator, ſed vt ſupremus omnium Dominus, quia poteſt vſum corporis, qui per priorem contractum vni tantum fœminæ datus eſt, permittere communem eſſe duabus, & ſic ex aliqua parte priorem contractum reſcindere. Facta autem hac permiſſione, poteſt vir aliam ducere, nec ampliùs obligatur lege naturali prohibente polygamiam, quia illa lex non obligat niſi perſonas inhabiles.

10. Simili eſt de libello repudij. Nam lex naturalis, quæ prohibet viro dimittere vxorem, & aliam ducere, conſiſtit in eo, vt nemini liceat dimittere priorem vxorem, & aliam accipere, quandiu durat vinculum

prioris

prioris matrimonij.In hac etiam nō diſpenſauit Deus, non enim conceſſit Iudæis, vt dimitterent ſuas vxores,& alias ſibi coniungerent, manente vinculo prioris matrimonij ſed diſſoluto.Non eſt autem contra legem naturalem contrahere ſecundum matrimonium, quando primum diſſolutum eſt: ſiue diſſoluatur per mortem alterius coniugis,vt quotidie fit,ſiue authoritate Dei, vt in veteri Teſtamento factum eſt.

11. Idem eſt de voto.Nam lex naturalis,qua tenemur præſtare, quod Deo promiſimus, ſupponit promiſſionem Deo factam eſſe, & non relaxatam, & ſub hac circunſtantia obligat ad præſtandum, quod illi promiſimus.Deus numquam diſpenſat in hac lege,manēte illa circunſtantia. Quid ergo?Per Pontificem Vicarium ſuum remittit ſeu relaxat promiſſionem ſibi factam, & ſic ſpontè ceſſat obligatio legis naturalis de præſtādo quod promiſimus.Neque hoc mirum videri debet.Nam idem fit in promiſſione homini facta. Petrus enim lege naturali tenetur præſtare quod promiſit Paulo, quandiu Paulus non relaxat promiſſionem. Si relaxet,iam Petrus liber eſt ab obligatione pręſtāndi quod promiſit.Eodem modo fit in contractu. Nam contrahentes, vigente contractu, iure naturali obligantur ad præſtandum,quod ſi ex mutuo conſenſu reſcindant contractum,ceſſat illa obligatio.

12.Igitur exempla, quæ hactenus allata ſunt, tum in priori, tum in poſteriori obiectione, non oſtendunt, factam eſſe diſpenſationem in lege naturali,ſed ſolùm factam eſſe mutationem alicuius circunſtantiæ, & ſic ſponte ceſſaſſe obligationem legis naturalis.Eſt tamen aliqua differentia inter exempla vtriuſque obiectionis. Nam in prioribus nulla prorſus apparet diſpenſatio:in poſterioribus poteſt aliqua concedi, non quidem in lege naturali(quia obligatio legis naturalis non poteſt

remitti, quandiu manent eædem circumſtantiæ, ſub quibus obligat lex naturalis, vt hactenus ſatis explicatum eſt) ſed in aliqua circumſtantia, quam ſupponit obligatio legis naturalis. Fit enim relaxatio alicuius vinculi, ſeu debiti, quâ factâ, non ampliùs obligat lex naturalis. Huiuſmodi eſt relaxatio vinculi matrimonialis, aut promiſſionis Deo, vel homini factæ, vt ex dictis perſpicuum eſt.

13. Ex dictis colligo, magnum eſſe diſcrimen inter legem naturalem & poſitiuam. Nam in lege naturali numquam tollitur obligatio per diſpenſationem, quãdiu manent omnes circumſtantiç, ſecundùm quas obligat lex naturalis. In poſitiua poteſt tolli obligatio manentibus iiſdem circumſtantiis, v.g. Lex poſitiua eſt, vt tempore pacis nemo geſtet arma præter Principem. Poteſt Princeps alicui concedere, vt durante pace, ſecus faciat. De qua ſuo loco.

CAPVT IV.

De lege diuina veteri, ſeu Moſaica.

1. PRæter legẽ naturalẽ neceſſaria fuit lex poſitiua; duplici de cauſa, vt ſuprà inſinuaui. 1. quia naturalis per ſe ſola nõ poteſt nos dirigere ad finem ſupernaturalem, ad quem creati ſumus. 2. quia non eſt ſatis determinata ad caſus particulares. Eſt autem duplex poſitiua, nempe diuina & humana. Rurſum, diuina vel veteris, vel noui Teſtamenti, id eſt, Moſaica, vel Euangelica. Hîc ago de veteri, ſeu Moſaica. Ac 1. quæri poteſt, an lex vetus fuerit bona. 2. An à Deo data. 3. An obligauerit ſolos Iudæos. 4. Quotuplicia fuerint præcepta illius legis. 5. Quæ fuerint præcepta moralia. 6. Quæ cerimonialia. 7. Quæ iudicialia. 8. An lex vetus ſit abrogata, quoad omnia hæc præcepta. 9. à quo, & quando ſit abrogata. 10. An ſtatim poſt abrogationem cœperit eſſe mortifera.

QVÆ

QVÆSTIO. I.

An lex vetus fuerit bona?

1. NEgant Manichæi, teste D. August. in libro contra Adimantum, & in libris contra Faustum Manichæum, præsertim lib. 22. Et probant multis modis. Primò, quia lex vetus aduersatur legi nouæ: cùm ergo noua bona sit, vetus bona esse non potest. Vetus dicit, Deum creasse omnia, Gen. 1. 1. Noua dicit, Verbũ creasse omnia, Ioan. 1. 3. Vetus dicit, hominem factum esse ad imaginem Dei, Gen. 1. 27. Noua dicit, hominem ex diabolo esse, Ioan. 8. 44. Vetus dicit, Deum die 7. quieuisse ab omni opere, Gen. 2. 2. Noua dicit, Deum vsque modò operari, Ioan. 17. Non ergo conueniunt. Secundò, quia lex vetus fuit inhumana & tyrannica; vt patet ex illo præcepto Exod. 21. 24. *Oculum pro oculo, dentem pro dente:* quod Christus abrogauit, Matth. 5. 38. cùm ait: *Audistis quia dictum est, oculum pro oculo, & dentem pro dente: Ego autem dico vobis, non resistere malo.* Tertiò, non solum fuit tyrannica, sed etiam intolerabilis, aut obseruatu impossibilis, iuxta illud Actor. 15. 10. *Quid tentatis Deum, imponere iugum super ceruices discipulorum, quod neque Patres nostri, neque nos portare potuimus?* Quartò, fuit etiam iniusta, quia concessit vsuras & libellum repudij, Deut. 23. & 24. Denique propter has & similes rationes sæpe reprehenditur in Scripturis, vt Ezech. 20. 25. *Ego dedi eis præcepta non bona, & iudicia, in quibus non viuent.* Et Rom. 4. 15. *Lex iram operatur.* Et Rom. 5. 20. *Lex subintrauit, vt abundaret delictum.* Et Rom. 7. 8. *Sine lege peccatum mortuum erat, sed cum venisset mandatum, peccatum reuixit.* Et Hebr. 7. 8. *Si prius testamentum culpa vacasset, non vtique secundi locus inquireretur.* Hæc pro Manichæis. Nihilominus sit

2. Prima Conclusio. Lex Mosaica fuit bona, iusta, & sancta, vt patet ex illo Rom. 7. 12. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum.* Et Psal. 18. 8. *Lex Domini immaculata, conuertens animas.* Et probatur primò ex causa efficiente, quia lex Mosaica fuit à Deo condita, vt sequenti quæstione ostendam: at Deus non potest esse author malæ & iniustæ legis, quia, vt inquit Iob. 37. 22. *nullus ei similis est in legislatoribus.* Et vt habetur Prou. 8. 15. *Per illum Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Secundò, ex causa formali & materiali, quia lex illa fuit regula humanorum actuum; conformis rectæ rationi. Præcipiebat enim bona opera, & prohibebat mala, vt patet inductione, discurrendo per singula præcepta moralia, cærimonialia, & iudicialia. Vnde Apostolus dixit Rom. 7. 16. *Consentio legi, quoniam bona est.* Tertiò, ex causa finali, quia lex illa data fuit ob varias vtilitates, vt iam explicabitur.

3. Secunda Conclusio. Lex Mosaica non solùm fuit in se bona, sed etiam valde vtilis, vt ex Scriptura colligitur. Ac primò, per eam cognoscebant homines se esse peccatores, iuxta illud Rom. 3. 20. *Per legem cognitio peccati.* Nam ante legem scriptam plerique propter flagitia adeo erant excæcati, vt sæpe nescirent se peccare, etiamsi reuera malè agerent, teste Apostolo Rom. 1. 21. *Obscuratum est insipiens cor eorum.* At post legem, cum in ea viderent, quid faciendum aut omittendum esset, cœperunt agnoscere sua peccata, vt testatur idem Apostolus Rom. 7. 7. cum ait: *Peccatum non cognoui, nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces.* Et iterum, *Sine lege peccatum mortuum erat: sed cùm venisset mandatum, peccatum reuixit.* Hæc autem cognitio erat necessaria via ad suscipiendum Christum. Cùm enim in Euangelio dicatur Christus venisse ad delenda peccata, certè si homi

homines non cognouissent se esse peccatores, non vtique Christum suscepissent. Et hoc potissimùm tractat Apostolus in epistola ad Romanos & Galatas. Nam vt ostendat fidem in Christum esse necessariam ad salutem, imprimis statuit omnes homines esse peccatores, tam Iudæos, quàm Gentiles, neque eos per philosophiam moralem, aut per legem Mosaicam iustificari posse. Hinc oritur secunda vtilitas legis. Cùm enim viderent Iudæi se esse peccatores, & indigere Christo redemptore, cœperunt cum summo desiderio expectare, vt patet ex illo Psal. 143. 5. *Domine inclina cœlos tuos, & descende,* Et Isaiæ 46. 1. *Vtinam dirumperes cœlos, & descenderes.* Hanc vtilitatem breuissimè complexus est D. Aug. in lib. de spiritu & litera, c. 19. cum ait, *Lex data est, vt gratia quæreretur: gratia data est, vt lex impleretur.* Tertia vtilitas est, quod Iudæi per legem Mosaicam non tantum cognoscebant se esse peccatores, & indigere gratia Christi, vt iam dictum est, sed etiam paulatim disponebantur & erudiebantur ad altiorem Christi doctrinam suscipiendam. Quò spectat illud Apostoli ad Gal. 3. 24. *Lex pædagogus noster fuit in Christo.* Quarta vtilitas huic annexa est, quod per legẽ Mosaicam, tanquam per vmbram, aliquo modo venirent in cognitionem legis Euangelicæ, quæ est quasi corpus illius vmbræ. Hebr. 10. 1. *Vmbram habens lex futurorum bonorum.* Hæc vtilitas in eo consistit, quod Iudæi, cùm iam assuefacti essent colere Christum in vmbris & figuris, facilius poterant illum suscipere, patefacta veritate. Quinta vtilitas est, quod lex Mosaica metu pœnarum contineret homines in officio, iuxta illud Deut. 19. 20. *Vt audientes cæteri timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere.*

4. Tertia Conclusio. Lex Mosaica, tametsi esset bona & vtilis, vt ostensum est, non tamen erat perfecta

&

& sufficiens ad salutem, sicut lex Euangelica est. Ita D.Thom.q.98.art.1. Et patet ex illo Hebr.7.19. *Nihil ad perfectum adduxit lex.* Et ratio est, quia non conferebat gratiam, quam confert lex Euangelica, iuxta illud Ioan. 1. 17, *Lex per Mosen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est.* Hoc sensu D.Paulus ad Galat. 4. 9. cæremonias legis Mosaicæ vocat *infirma & egena elementa.* Et apud Ezechielem c.20.25. præcepta eius dicuntur *non bona*, id est, imperfecta. Et Hebr.8.7. per *culpam* intelligitur imperfectio. Hæc igitur est differentia inter legem Mosaicam & Euangelicam; quòd Mosaica dirigeret quidem Iudæos, & ostenderet, quid agendum aut omittendum esset, non tamen præberet vires, & gratiam, qua legis præcepta implerentur. Euãgelica vtrumq; facit. Docet enim quid agere, & omittere debeamus, & præterea confert gratiam; quæ nos iuuat & corroborat, vt possimus omnia præstare, vt latius explicabitur cap. sequenti. Hinc oritur secunda differentia, quòd lex Mosaica per se non potuerit hominem perducere ad vitam æternam, quia id sine gratia fieri non potest: at Euangelica per se sufficiens est ad hunc effectum consequendum. Ex hac differentiá sumpta est ratio D. Thomæ pro hac conclusione, quæ sic formari potest: sicut perfectio legis humanæ est, efficere subditos bonos, bonitate quadam ciuili. & deducere illos ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ, ita perfectio legis diuinæ est, efficere homines simpliciter iustos coram Deo, & deducere illos in sempiternam fœlicitatem: ergo lex diuina, quæ potest hoc præstare, censetur esse perfecta, quæ non potest, imperfecta: at noua seu Euangelica potest, vetus seu Mosaica non potest: ergo noua perfecta est, vetus imperfecta. Et hoc frequenter inculcat D.Paulus in epistola ad Romanos & Galatas, cum ait, *hominem non iustificari*

ficari ex operibus legis, sed ex fide in Christum. Dices, quomodo ergo Sancti veteris Testamenti iustificati sunt? Respondeo. Non sunt iustificati ex lege Mosaica, sed ex Euangelica, cuius futura virtus ad eos vsque, quamuis longè adhuc remotos, porrigebatur. Habebant enim quasi anticipatam fidem & gratiam ex Euangelio. De qua re plura cap. sequenti, vbi ex professo agemus de discrimine veteris ac noui Testamenti.

5. Argumenta, quæ initio pro Manichæis allata sunt, facilè diluuntur. Ad primum copiosè respondet D. Aug. in libro contra Adimantum, conciliando loca Scripturæ, quæ videntur inter se pugnare. Non enim repugnat, Deum fecisse omnia, & tamen fecisse per verbum, veluti per suam artem seu ideam. Nec repugnat, hominem factum esse ad imaginem Dei, quoad naturam suam, & tamen esse ex diabolo, quoad malitiam. Denique non repugnat, Deum quieuisse die septimo ab opere creationis mundi, & tamen semper operari, conseruando & gubernando mundum.

9. Ad 2. respondeo, legem Mosaicam, præsertim ex ea parte, qua dicit, *Oculum pro oculo, & dentem pro dente,* non quidem fuisse tyrannicam, sed tamen seruilem. & accommodatam statui Iudæorum. Sicut enim Christiani sunt in statu filiorum ac libertatis, sic Iudæi erant in statu timoris ac seruitutis. Debebant igitur metu pœnarum à peccatis absterreri. Huc spectat illud Deut. 19.20. *Vt audientes cæteri, timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere.* Christus sustulit illam seruitutem, quia non voluit Christianos esse in statu seruorum, sed filiorum Dei. Et hoc est, quod ait Apostolus ad Galat. 4. 31. *Non sumus ancillæ filij, sed liberæ: qua libertate Christus nos liberauit.* Et Rom. 8. 15. *Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.*

7. Ad 3. respondeo, legem Mosaicam fuisse quidem difficilem, non tamen impossibilem. Erat autem difficilis, si conferatur cum lege Euangelica, quæ est facillima. Rationem huius discriminis iam insinuaui. Nam Lex Mosaica data fuit Iudæis, qui erant in statu seruorum: lex Euangelica data est Christianis, qui sunt in statu filiorum. Seruorum autem conditio difficilior est quàm filiorum. Vnde sicut de Mosaica dictum est Act. 15. 10. *Quid tentatis Deum, imponere iugum super ceruices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* Sic de Euangelica dicit Christus Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Nec mirum. Nam Euangelica habet annexam gratiam & charitatem, quæ suppeditat vires vt facillimè legem impleamus. *Amanti enim nihil difficile.* Hinc Apostolus Rom. 8. 26. *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram.* Et Phil. 4. 13. *Omnia possum in eo qui me confortat.*

8. Ad 4. duplex solutio est. Vna, vsuram & libellum repudij fuisse quidem permissa, tanquam minora mala, ad euitandum maius malum, non tamen fuisse præcepta aut licita. Ita D. Tho. q. 13. de malo, art. vltimo, & in 2. 2. q. 78. art. 1. ad 2. Caietanus ibidem, Dominicus Sotus l. 6. de iustitia & iure, q. 1. art. 1. ad 2. Altera libellum repudij non solum fuisse Iudæis permissum, sed etiam licitum, ita vt non peccarent dimittendo vxores. Ita Bellarminus in libro de matrimonio, c. 17. circa finem, & alij ab eo citati. Eodem modo vsuram fuisse illis permissam & licitam, non quidem simpliciter, sed respectu Gentilium, contra quos iustum bellum gerebant. Sicut enim Deus, tanquam supremus omnium dominus, dabat illis vasa Ægyptiorũ, vt suprà dictum est, sic poterat eis dare illam partem pecuniæ, quam loco vsuræ accipiebant à suis hostibus: atque ita non fuisset propriè vsura, sed acceptio rei donatæ.

Sed

Sed de hoc alibi. Interim videri potest Molina tractatu 2. de iustitia, disputatione 304. Porrò testimonia quæ vltimo loco adducebantur, nihil aliud probant, quam quod diximus in 3. Conclusione, nempe legem Mosaicam fuisse imperfectam, & non potuisse iustificare.

QVÆSTIO. II.

An lex vetus à Deo data sit?

1. SIcut Manichæi, vt suprà dixi, negant legem veterem fuisse bonam, sic consequenter affirmant, non à Deo, sed à diabolo datam esse, vt refert D. Aug. partim locis citatis partim in duobus libris contra aduersarium legis, & Prophetarum, & in libro de hæresibus, vbi ponit hoc eorum dogma, *Deum qui legem per Mosen dedit, & in Hebræis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed vnum ex Principibus tenebrarum.*

2. Prima Conclusio. Idem est author veteris ac nouæ legis, nempe Deus, & Pater Domini nostri Iesu Christi. Ita Concilium Tridentinum sess. 4. & apertè colligitur ex Scriptura. Nam Christus Matth. 15 6. loquens de lege Mosaica, appellat mandatum Dei cum ait, *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Et D. Paulus non semel affirmat, Patrem Christi fuisse authorem veteris Testamenti, vt Roman. 1. 1. *Paulus Apostolus segregatus in Euangelium Dei, quod antea promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo.* Et Hebr. 1. 1. *Multifariam, multisq; modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, nouissimè diebus istis locutus est nobis in Filio.* Et probatur ratione D. Tho. q. 98. art. 2. quia eiusdē est, proponere finē, & disponere media ad finē: sed lex Euangelica est finis legis Mosaicæ, vt colligitur ex illo Roman. 10. 4. *Finis legis est Christus*: Ergo idem

Deus,

Deus, qui est author legis Euangelicæ, est etiam author legis Mosaicæ. Et explicatur hæc ratio, quia author legis Mosaicæ hoc potissimum spectauit, vt per illam legem deduceret homines ad Christum, quod duobus modis præstitit. Primò, per vaticinia Prophetarum, qui multa de Christo prædixerunt, Matth. 11. 13. Lucæ 24. 25. Act. 3. 18. Secundò, per sacrificia Mosaica, quæ erant figuræ mortis Christi. Ergo diabolus non potuit esse author illius legis, vt putant Manichæi, quia ipse non conatur homines adducere ad Christum, sed potiùs abstrahere.

3. Tertia Conclusio. Quanquam Deus sit author vtriusque legis, tam veteris, quam nouæ, neutram tamen immediatè per se promulgauit, sed veterem ministerio Angelorum proposuit Mosi, & per Mosen populo Iudæorum: nouam verò per Christum hominem proposuit Apostolis, & per Apostolos toti mundo. Ita D. August. lib. 3. de Trinitate. cap. vltimo, & D. Thom. quæst. 98. art. 3. Et apertè colligitur ex Apostolo Heb. 2. 2. vbi confert inter se legem Mosaicam & Euangelicam, & affirmat, hanc per Christum, illam per Angelos traditam esse. *Si enim*, inquit, *qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus, & omnis præuaricatio & inobedientia accepit iustam mercedis retributionem, quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem, quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab iis, qui audierunt, in nos confirmata est, &c.* q. d. Si puniti sunt præuaricatores legis Mosaicæ, quæ per Angelos data est, quanto magis punientur præuaricatores legis Euangelicæ, quæ per Christum enarrata est, & postea per Apostolos toti orbi prædicata? Porrò quod Moses legem veterem ab Angelis acceperit, & populo Iudæorum tradiderit, docet idem Apostolus in Epist. ad Galat. cap. 3. 19. cùm ait, *Lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris,*

diatoris, id est, Mosis. Et ratio, seu potiùs congruentia est, quam assignat D. Tho. quia lex vetus erat imperfecta, & quasi dispositio quædam ad legem nouã: ergo conueniens fuit vt noua daretur à Christo Domino, vetus autem à ministris. Sic enim fit in artibus ordinatis vt supremus artifex per suos ministros disponat ea. quæ necessaria sunt ad opus, ipse verò vltimam perfectionem adhibeat.

4. Quæres, an omnia præcepta legis veteris tradita sint à Deo, an verò aliqua data sint ab ipso Mose, tanquam precipuo legislatore? Aliqui putant, Mosen propria authoritate quædam dedisse, quod colligunt ex illo Matth. 19. 7. *Quid ergo Moses mandauit dare libellum repudij, & dimittere?* & paulò post: *Moses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere vxores vestras: ab initio autem nón fuit sic.* Sed verius est omnia mandata, quæ sunt scripta in veteri lege, fuisse à Deo instituta, nec vllum à Mose propria authoritate datum esse. De nullo enim constare potest. Ne quidem de libello repudij: Nam per illum libellum, vt probabilior fert opinio, dabatur facultas dissoluendi prius matrimonium, & nouum contrahendi. At nullus hominum propria authoritate, potest dare talem facultatem, iuxta illud Christi in Euangelio Matth. 19. 9. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.*

QVÆSTIO III.

An lex vetus obligauerit solos Iudæos?

1. PRima Conclusio. Lex vetus data & promulgata est soli populo Iudæorum. Ita D. Tho. q. 98. art. 4. Et patet ex cap. 19. Exodi, & sequentibus, & ex illo Deut. 4. 8. *Quæ est alia gens sic inclyta, vt habeat ceremonias, iustáque iudicia, & vniuersam legem:* Et Psal. 147. 20. *Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua nõ manifestauit*

eis. Et Rom. 3. 2. *Quid ergo amplius Iudæis est? Multùm per omnem modum. Primùm quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei.* Et Rom. 9. 4. *Quorum adoptio est filiorum, & gloria, & testamentum, & legislatio.* Ex quibus locis duo colliguntur. 1. Legem fuisse datam soli populo Iudæorum. 2. fuisse quandam prærogatiuam illius populi, quòd daretur illi lex. Quæres, an hoc factum sit propter merita illius? Respondeo. Non propter merita, sed propter promissionem Dei, quæ Abrahæ facta est: Deus enim promiserat Abrahæ, quòd ex ipsius semine & posteritate nasciturus esset Christus, vt patet Genes. 22. & ad Galat. 3. Itaque propter hanc promissionem voluit populum illum, ex quo Christus nasceretur, peculiari quodam modo ab aliis distinguere, dando illi legem, Prophetas, Sacerdotes, sacrificia, & alia specialia ornamenta, quibus cæteras nationes antecelleret, & Deo magis consecraretur, iuxta illud Exodi 19. 5. *Eritis mihi in peculium de cunctis populis.* Et Leuit. 19. 2. *Sancti estote, quia ego sanctus sum.* Et ratio est, quia lex, Prophetæ & sacrificia, tanquam figuræ quædam ordinabantur ad Christum venturum: ergo cui promissus erat Christus, illi danda erat lex, Prophetæ, & sacrificia.

2. Sed quæres iterum, quare Abrahæ & posteritati eius promissus fuit Christus, & non aliis gentibus; D. Th. respondet, id non esse factum propter meritum ipsius Abrahæ, sed ex gratuita Dei voluntate iuxta illud Isaiæ. 41. *Qui suscitauit ab oriente iustum* (Abraham scilicet) *vocauit eum vt sequeretur se.* Sunt tamen, qui putant Abrahamum sua fide & obedientia, non quidem de condigno, sed tamen de congruo meruisse, vt Christo potius ex ipsius, quàm ex alterius progenie nasceretur, posita conditione, quod esset nasciturus: quemadmodum dici solet, B. Virginem de congruo meruisse,

meruisse, vt ipsa potius esset mater Dei, quàm vlla alia fœmina, si quidem Deus vellet nasci ex fœmina. Hoc colligi potest ex illo Gen. 22. 16. *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo vnigenito propter me, benedicam tibi, & benedicentur in semine tuo*, id est, in Christo, vt exponit Apostolus ad Galat. 3. *omnes gentes terræ, quia obedisti voci meæ*. Dices. Hæc benedictio iam antè fuerat illi promissa, cum nondum obtulisset filium, vt patet Genes. 22. & 13. Ergo non est facta propter fidem & obedientiam, quæ postea secuta est. Respondeo. Fuit quidem antea promissa, non tamen sine ordine & respectu ad fidem & obedientiam postea secuturam: sicut etiam apud Isaiam cap. 7. facta est promissio B. Virgini de futuro partu, non tamen sine ordine ad meritum B. Virginis, quod postea secutum est. Ad locum Isaiæ, quem citat D. Thom. responderi potest, intelligendum esse de priuata electione, seu vocatione Abrahæ ad gratiam, non autem de singulari priuilegio, quod illi concessum est, propter fidem & obedientiam, vt ex ipsius progenie nasceretur Christus saluator.

Secunda Conclusio. Lex vetus, sicut soli populo Iudæorum data & promulgata fuit, sic solum illum populum obligabat. Vnde Gentiles, licèt tunc obligarentur lege naturali, & nunc etiam obligentur lege gratiæ, non tamen fuerunt obligati lege veteri, seu Mosaica. Ita D. Thom. q. 89. art. 5. Et probatur ex dictis. 1. quia lex non obligat, nisi quibus imponitur & promulgatur: at solis Iudæis fuit imposita & promulgata. 2. quia quæ statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos solos: sed lex vetus data est Iudæis ad specialem ipsorum sanctificationem, eo quòd ex ipsis Christus esset nasciturus: ergo non nisi Iudæos obligabat. Maior patet inductione in similibus exemplis, quia soli Clerici obligantur ad certa

ministeria diuina, & soli religiosi ad certa opera consiliorum. Et ratio communis est, quia qui ad sublimiorē religionem assumuntur, pluribus religantur, quàm reliqui laxioris vitæ. 3. quia multi Gentiles sine obseruantia legis Mosaicæ consequebantur salutem & gratiam, vt patet ex Dionysio cap. 9. cœlestis Hierarchiæ: Ergo non obligabātur ad legem Mosaicā. Dices, Ergo illorum conditio fuit melior quàm Iudæorum, quia Iudæi non poterant saluari, nisi obseruarēt legem Mosaicam, quæ continebat plurima & difficillima præcepta, vt patet ex illo Deut. 27. 26. *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius.* Si ergo Gentiles poterant saluari sine lege Mosaica, certè illorum conditio fuit expeditior, ac proinde lex illa non fuit Iudæis data, tanquam priuilegium, sed tanquam onus. Respondeo. Is simpliciter est melioris conditionis qui magis coniungitur & consecratur Deo, etiamsi debeat plura præcepta obseruare. Iudæi autem erant Deo magis coniuncti & consecrati, propter legem, sacrificia, sacerdotium & promissionem Christi venturi, vt ex dictis patet. Erant ergo simpliciter melioris conditionis, licèt plura præcepta tenerentur obseruare. Simile est de Clericis & religiosis, qui licèt ad plures obseruationes obligentur, simpliciter tamen sunt melioris conditionis, quia Deo magis coniunguntur & consecrantur. Vide D. Thomam art. 5. ad 2.

4. Tertia Conclusio. Licet Gentiles non obligarentur lege Mosaica, vt iam dictum est, tamen qui volebant se aggregare populo Iudæorum, legémque recipere, admittendi erant & exinde obligabantur. Ita D. Tho. art. 5. ad 3. Et colligitur ex illo Exodi 12. 48. *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, & facere Phase Domino, circumcidetur priùs omne masculinum eius, & tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Dices;

Ex

Ex hoc loco solùm colligitur, quòd Gentiles accepta circumcisione potuerint celebrare Pascha cum Iudæis, non autem quod fuerint obligati. Respondeo. Vtrumque colligitur. Nam circumcisio ita se habebat in veteri Testamento, sicut se habet Baptismus in nouo. Vnde sicut omnes baptizati obligantur ad præcepta Euangelica, ita omnes circumcisi obligabantur ad Mosaica, iuxta illud Apostoli ad Gal. 5. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est vniuersæ legis faciendæ.* Quod autem multi Gentiles ad Iudæos cõcesserint, & eorum legem receperint, constat ex illo Esther 8. 17. *Plures alterius gentis & sectæ, Iudæorum religioni & cæremoniis iungebantur.* Vnde patet, sicut modò licitum est laicis transire ad clericatum, & sæcularibus ad statum religiosum, sic olim licuisse Gentilibus transire ad Iudaismum.

5. Quarta Conclusio. Tametsi lex vetus ad solos Iudæos pertinuerit, quoad obligationes & obseruantiam, tamen etiam aliquo modo pertinuit ad nos Christianos, nempe quoad significationem, quatenus erat figura quædam eorum, quæ per Christum adimpleta sunt. Ita D. Aug. lib. 16. contra Faustum Manichæum, c. 7. & sequentibus. Et apertè deducitur ex Scripturis. 1. Corinth. 10. 6. *Hæc autem in figura facta sunt nostri.* Et infra: *Hæc autem omnia in figura contingebant illis, scripta sunt autem ad correptionem nostram.* Et Rom. 15. 4. *Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt:* Et ad Galat. 3. 23. *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebantur conclusi in eam fidem, quæ reuelanda erat: itaque lex pædagogus noster fuit in Christo.* Quod latiùs sic explico. 1. Omnia sacrificia veteris Testamenti erant figuræ sacrificij noui Testamenti. Quid enim aliud significabant immolationes boum, caprarum, ouium, quàm immolationem Christi in cruce, & in altari?

2. Omnes Prophetæ de Christo & Christianis vaticinati sunt 3. Omnes promissiones veteris Testamenti impletę sunt in Christo, qui est finis omnium promissionum, iuxta illud 2. Corinth. 1. 20. *Quotquot enim promissiones Dei sunt, in ipso sunt.* Et Rom. 15. 8. *Dico Christum ministrum fuisse promissionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones Patrum.* Vide Augustinum loco citato.

CAPVT IV.

Quotuplicia fuerint præcepta in veteri lege?

1. PRima Conclusio. Triplicia fuerunt præcepta legis Mosaicæ, moralia, cæremonialia, iudicialia. Ita D. Tho. q. 99. Et colligitur ex illo Deut. 5. 31. *Loquor tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque iudicia.* Et Deut. 6. 1. *Hæc sunt præcepta, & cæremoniæ, atque iudicia, quæ mandauit Dominus Deus vester, vt docerem vos.* Et Rom. 7. 12. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & iustum & bonum.* Vbi Apostolus vocat mandatum sanctum propter cæremonialia; iustum, propter iudicialia; bonum, propter moralia, vt notat D. Tho. q. 99. art. 4. Ratio cóclusionis est, quia lex diuina debet hominem dirigere, vt bene se gerat erga Deum & proximum. Hoc autem fit dupliciter. 1. per præcepta moralia, quæ generatim docent Deum esse colendum, & cum proximo seruandam iustitiam. 2. per præcepta cæremonialia & iudicialia, quæ speciatim determinant quibus ritibus ac cæremoniis colendus sit Deus, & quibus modis seruanda iustitia inter homines. Vnde patet præcepta cæremonialia & iudicialia nihil aliud esse, quàm particulares quasdam determinationes præceptorum moralium, tum quoad cultum diuinum, tum quoad iustitiam humanam.

2. Secu

2. Secunda Conclusio. Omnia præcepta moralia sunt iuris naturalis, reliqua iuris positiui. Ita D. Th. q. 100. art. 1. Et probatur, quia ratio naturalis dictat, Deum esse colendum & proximo non faciendam iniuriam, neque hoc mutari, aut abrogari potest, vt suprà c. 2. explicatum est. At quibus ceremoniis colendus sit Deus, & quibus modis iniuria coërcenda, pendet ex arbitrio & potestate legislatoris. Hinc sequitur, præcepta moralia ab omnibus semper obseruanda esse, reliqua verò non nisi in eo tempore quo legislator vult, & ab iis, quos ipse ad hoc obligauit. Plura de hac re dicemus in sequentibus.

CAPVT V.

Quæ & quotuplicitia sint præcepta moralia?

1. PRima Conclusio. Præcepta moralia summatim continentur in decem præceptis Decalogi. Ita D. Th. q. 100. art. 3. Et quidem tria propria respiciunt cultum diuinum, reliqua iustitiam cum proximo seruandam. Deus enim colitur tribus modis. 1. per fidelitatem. 2. per reuerentiam 3. per famulatum. Et ita constituuntur tria prima præcepta Decalogi. Cum proximo autem seruatur iustitia, si & parentes honoremus, & alios non lædamus, neque ore, neque opere, neque corde: & hæc est summa reliquorum præceptorum Decalogi. Dices, in Decalogo habetur præceptum de Sabbato sanctificando, quod non est morale, sed ceremoniale. Respondeo. Hoc præceptum est morale quoad substantiam: ceremoniale quoad determinationem certi temporis: Nam ratio naturalis dictat Deo deberi aliquem famulatum,

cùm ipse sit Dominus vniuersorum, quando autem præstandus sit illi famulatus, hoc pendet ex libera ipsius voluntate.

2. Secunda Conclusio. Omnia præcepta moralia, quæ expresse non habentur in Decalogo, reuocari possunt ad Decalogum. Ita D. Tho. q. 100. art. 3. & 11. Possunt autem duobus modis eò reuocari. Primò, tãquam principia ad suas conclusiones. Hoc modo reuocantur illa duo generalia præcepta: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; & proximum tuum sicut teipsum.* Nam ex illis duobus, tanquam ex communibus principiis, optimè deducuntur decem præcepta, quæ expresse habentur in Decalogo. Secundò, tanquam conclusiones ad sua principia. Nam ex ipsis decem præceptis; tanquam ex quibusdam principiis, deducuntur alia præcepta moralia, tanquam conclusiones, vt ostendi potest inductione.

3. Nam 1. præceptum est, *Ego sum* Dominus *Deus tuus, non habebis Deos alienos coram me.* Ex hoc deduci potest illud Deut. 18. 10. *Non inueniatur in te, qui lustret filium aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, & obseruet somnia atque auguria.* Secundum est, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Hinc deducitur illud Leuit. 24. 16. *Qui blasphemauerit nomen Domini, morte moriatur.* Tertium est, *Memento vt diem Sabbati sanctifices.* Hinc deducuntur multa alia, quæ sunt moralia quoad substantiam, & ceremonialia quoad determinationem, de quibus in sequenti quæstione. Quartum est, *Honora patrem & matrẽ.* Hinc deducitur illud Leuit. 19. 32. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis.* Item omnia illa, quæ inducunt ad reuerentiam exhibendam maioribus, & ad beneficia præstanda minoribus aut æqualibus. Quintum est, *Non occides.* Hinc deducitur illud Leuit. 19. 16. *Non stabis*

contra

contra sanguinem proximi tui, nec oderis fratrem tuum in corde tuo. Sextum est, *Non mœchaberis.* Hinc deducitur illud Leuit. 18. 22. *Cum masculo non commiscearis, & cum pecore non coibis.* Septimum est, *Non furtum facies.* Hinc deducitur illud Deut. 23. 19. *Non fœnerabis fratri tuo ad vsuram.* Et c. 25. 13. *Non habebis in sacculo tuo diuersa pondera, maius & minus.* Octauum est, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Hinc deducitur illud Exod. 23. 2. *In iudicio non acquiesces plurimorum sententiæ, vt a vero deuies.* Nonum & decimum est, *Non concupisces rem proximi tui.* Hoc ad omnes res particulares accommodari potest. Patet igitur, omnia præcepta moralia contineri in Decalogo, siue expressè, siue implicitè.

QVÆSTIO VI.

Quot & quotuplicia sint præcepta ceremonialia?

1. PRima Conclusio. Præcepta ceremonialia sunt, quæ præscribunt certas ceremonias pertinentes ad cultum diuinum, ac proinde sunt determinationes quædam eorum præceptorum Decalogi, quæ ad diuinum cultum referuntur. Ita D. Tho. q. 10. art. 1. Vnde sequitur, tot esse genera præceptorum ceremonialium, quot sunt genera eorum, quæ ad cultum diuinum pertinent, vt iam explicabitur.

2. Secunda Conclusio. Quadruplicia sunt præcepta ceremonialia. Nam quædam versantur circa sacrificia, quæ in diuino cultu offeruntur Deo, quædam circa instrumenta diuini cultus: quædam circa sacramenta: quædam denique circa obseruantias legales. De singulis dicam breuissimè.

3. Sacrificiorum tria sunt genera, nempe Holocaustum, Hostia pacifica, Hostia pro peccato. Holo-

caustum totum comburebatur, quia erat peculiariter institutum ad protestandam maiestatem & benitatem Dei, cui se totum debet homo. Ritus eius præscribitur Leuit. 1. & præceptum Leuit. 6.

3. Hostia pacifica fuit duplex: Vna gratiarum actionis pro acceptis beneficiis: altera voti pro impetrãdis, Leuit. 7. Porrò, cùm offerebatur hostia Pacifica, vna pars eius incendebatur ad honorem Dei: altera cedebat in vsum Sacerdotum: tertia in vsum offerentium. Ratio est, quia hoc modo volebat Deus significare, quòd salus, prosperitas, & similia beneficia sint quidem dona Dei, sed tamen conferantur à Deo per ministros, & non sine cooperatione eorum, qui ea percipiunt. Ritus hostiæ pacificæ describitur Leuit. 3. & præceptum Leuit. 7.

4. Hostia pro peccato fuit etiam duplex. Vna simpliciter pro peccato: altera pro delicto, Leuit. 7. Quomodo autem differant peccatum & delictum, non satis constat. Nam Origenes homil. 5. in Leuiticum, & D. Augustinus quæst. 21. in Leuiticum, dicunt peccatum esse, quod scienter committitur; delictum, quod ignoranter: ac proinde peccatum grauius esse, quàm delictum. At Philo Iudæus in libro de sacrificiis contrarium sentit, asserens delictum esse scienter commissum, peccatum ignoranter. Et hoc videtur confirmari posse cap. 6. Leuitici. vbi significatur, delictum esse id quod per fraudem committitur. Aliam differentiam adferunt Origenes & Augustinus loco citato, nempe delictum pertinere ad omissionem, peccatum ad commissionem. Iam verò, quando offerebatur hostia pro peccato, aut delicto alicuius priuati hominis, vna pars comburebatur ad honorem Dei, altera cedebat Sacerdotibus, idque propterea, quia remissio peccati fit à Deo per ministerium Sacerdotum

tum. Dixi, *pro peccato alicuius priuati hominis*, quia quando offerebatur hostia pro communi peccato populi, aut etiam peculiariter pro peccato Sacerdotum, tunc tota comburebatur, neque vlla pars cedebat Sacerdoti, quia & ipse censebatur tunc esse reus. Ritus hostiæ pro peccato describitur Leuit. 4. & 6. Præceptum de ea datur Leuit. 7.

5. Hæc de triplici genere sacrificiorum, itemque de ritu & præceptis eorum. Restat aliquid dicendum de materia quæ offerebatur in prædictis sacrificiis. Ac primò quidem ex animalibus terrestribus offerri poterant boues, oues, & capræ: ex auibus autem turtures, columbæ & passeres: ex terræ fructibus, panis, vinum, sal, & thus. Horum omnium duplex causa potest assignari: vna literalis, quæ sumitur ex parte cultus diuini pro illo tempore: altera mystica, quæ sumitur ex parte Christi pro futuro tempore. Vide D. Thomam quæstione 102.

6. Instrumenta diuini cultus sunt, Tabernaculum, Templum, Arca fœderis, propitiatorium, candelabrũ, mensa, duplex altare, vasa, vestes sacerdotales, & similia, de quibus D. Tho. q. 102. art. 4. Tabernaculum fuit mobile, de quo Exodi 26. Templum verò à Salomone constructum & à Zorobabele reædificatum, fuit firmum & immobile, de quo 3. Reg. 6. & seqq. Ratio est, quia Iudæi ab egressu ex Ægypto vsque ad tempora Dauidis & Salomonis non fuerunt quieti, aut enim errabant in deserto per 40. annos, aut habebant varia bella cum finitimis gentibus per sequentes annos. Itaque conueniens erat, vt haberent tabernaculum, quod possent de loco transferre in locum, non autem firmum & stabile templum, ne à Gentilibus occuparetur. At verò tempore Salomonis, cùm essent in summa pace & quiete, poterant sine vllo periculo habere templum fixum

fixum & immobile, quod eodem loco ſemper perſeueraret. Et hæc eſt ratio literalis. Ratio autem myſtica eſt, quia per tabernaculum, quod mutabile eſt, ſignificatur ſtatus præſentis vitæ mutabilis: per templum vero, quod erat fixum & ſtans, ſignificatur ſtatus futuræ vitæ immutabilis. Vnde etiam legimus, quod in ædificatione templi non ſit auditus ſonitus mallei, vel ſecuris, quia nec in futura vita erit vllus tumultus aut perturbatio.

7. Arca fœderis primò fuit in tabernaculo, poſtea in templo. Eſt autem magna quæſtio quid fuerit in Arca. Nam lib. 3. Reg. c. 8. v. 9. expreſsè dicitur, nihil aliud in ea fuiſſe, niſi duas tabulas legis Moſaicæ, quod etiam reperitur lib. 2. Paralip. c. 5. v. 10. his verbis: *Nihil aliud erat in arca, niſi duæ tabulæ, quas poſuerat Moyſes in Horeb, quando legem dedit* Dominus *filiis Iſrael egredientibus ex Ægypto.* At Apoſtolus Heb. 6. 4. affirmat præter duas tabulas fuiſſe etiam Manna, & Virgam Aaron. Sic enim ſcribit: *Tabernaculum habeas Arcam Teſtamenti, in qua vrna aurea habens manna, & Virga Aaron, quæ fronduerat, & tabulæ teſtamenti.* Hanc quæſtionem tractat Franciſcus Ribera l. 2. de templo c. 2.

8. Porrò ſuper Arcam erat Propitiatorium inter duo Cherubin qui vtrumque latus illius tegebant ſuis alis, Exodi 26. Dictum eſt autem Propitiatorium, quaſi locus placationis, quia ibi Deus Moſi apparens & cum eo loquens, placabatur & propitiabatur populo. Exod. 25. 22. & Num 7. 8. 9. vbi etiam vocatur Oraculum, quia Deus reddebat ibi reſponſa.

6. De Candelabro & menſa propoſitionis habetur Exod. 25. Altare erat duplex: vnum thymiamatis ſeu incenſi, in quo incendebatur thus, & alia aromata ſuauiſſimi odoris, Exod. 30. Alterum holocauſti, in quo omnes victimæ offerebantur; Exod. 27. & 37. De variis

riis vasorum generibus vide Exodi 25.& 27.& 3.Reg. 7.& 2.Paralip.4. Ibi enim enumerãtur acetabula,phialæ,thuribula, cyathi,lebetes,hydriæ,mortariola, lucernæ,&c.De quibus optimè Ribera l.2.de tẽplo.c.22.& 23. Vestes sacerdotales erant variæ, vt patet Exodi 28.

10. Sacramenta veteris legis erant duplicia, vt colligitur ex D.Th.q.102.artic.5.Nam quædam erãt communia omnibus, vt circumcisio,esus agni Paschalis,purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, expiationes à peccatis. Alia erant propria Sacerdotibus, vt consecratio Sacerdotum, esus panum propositionis & aliorum,quæ vsibus Sacerdotum deputabantur, ablutio manuum ac pedum, & rasio pilorum. Hæc omnia præter literalem significationem, habebant etiam mysticam. Nam circumcisio erat figura Baptismi: Agnus paschalis,Eucharistiæ: sacerdotium legale nostri sacerdotij:expiationes omnes,sacramenti pœnitẽtiæ. Quæres cur nulla fuerit figura reliquorum sacramentorum, vt confirmationis, extremæ vnctionis, & matrimonij? D.Tho.q.102.art.3. ad 3.putat hanc esse causam, quia in confirmatione datur copiosa quædam gratia, qualis non dabatur in veteri lege,quæ teste Apostolo, *nihil ad perfectum adduxit*. In extrema autem vnctione tolluntur impedimenta ingressus in cœlum, quod in veteri lege nondum patebat. Denique in sacramento matrimonij significatur coniunctio Christi & Ecclesiæ,quæ tunc non erat peracta.

11. Obseruantiæ legales,quibus ex decreto Dei populus Iudæorum discernebatur ab aliis gentibus, erant variæ.1.Discretio ciborum mũdorum ab immundis, 2. abstinentia à sanguine & adipe.3.ieiunia Nazaræorum. 4.vota. 5.solennitates festorum. 6.certus vsus vestium, Leuit.19.19.*Veste,quæ ex duobus texta est,non indueris*.Et Deut.12.11. *Non indueris vestimẽto,quod ex lana,linôque contextum*

contextum est. Et Num. 15.38. *Loquere filiis Israël, & dices ad eos, vt faciant sibi fimbrias per angulos paliorum ponentes in eis vittas hyacinthinas, quas cùm viderint, recordentur omnium mandatorum Domini*. Vide D. Tho. q. 102. art. 6.

QVÆSTIO VII.

Quæ & quotuplicia sunt præcepta iudicialia?

1. PRima Conclusio. Præcepta iudicialia sunt quæ præscribunt certam formam conseruandæ iustitiæ inter homines, ac proinde sunt determinationes quædam eorum præceptorum Decalogi, quæ ad iustitiam humanam conseruandam spectant, vt colligitur ex D. Thom. q. 101. art. 1. & q. 104. art. 1. Vnde sequitur, tot esse genera præceptorum iudicialium, quot sunt genera hominum, inter quos iustitia conseruari debet, vt iam explicabo.

2. Secunda Conclusio. Quadruplicia sunt pręcepta iudicialia, vt patet ex D. Tho. q. 104. art. 4. Nam quædam præscribunt certum ordinem iustitiæ inter Principem & populum: quædam inter ipsos populares inter se: quędam inter populum & extraneos: quędam denique inter domesticos eiusdem familiæ, vt inter parentes & filios, inter maritum & vxorem, inter seruum & dominum. Exempla passim sunt in Scripturis, v.g. Pro Principe dantur præcepta, quomodo creandus sit, quomodo se gerere debeat erga populum, & vicissim populus erga illum. Similiter pro popularibus dantur præcepta emptionis, venditionis, & aliorum contractuum. Item circa extraneos, de bello gerendo contra hostes, de susceptione peregrinorum & aduenarum. Denique circa domesticos, de seruis, de vxoribus, de filiis.

3. Ter

3. Tertia Conclusio. Triplex discrimen est inter præcepta iudicialia & ceremonialia, vt colligitur ex D. Th. q. 104. artic. 1. 2. & 3. Primum est, quòd ceremonialia pertineant ad cultum diuinum, iudicialia ad iustitiam cum proximo seruandam. Alterum, quòd ceremonialia primariò instituta sint ad figurandum Christum, non autem iudicialia. Hoc sequitur ex dictis, quia ceremonialia pertinent ad cultum Dei: Deus autem non poterat rectè coli à Iudæis, nisi per fidem in Christum Itaque conueniens erat, vt omnes ceremoniæ pertinentes ad cultum diuinum, essent figuræ quædam & prognostica venturi Christi. Præcepta autem iudicialia non pertinebant ad cultum Dei, sed solùm ad iustitiam & æquitatem seruandam inter homines, ideoque non erat necesse, vt primariò instituerentur ad figurandum Christum, tametsi ex consequenti potuerint eò referri. Cùm enim totus status illius populi fuerit quædam figura populi Christiani, vt docet D. Augustinus lib. 22. contra Faustum, c. 24. necesse est omnia, quæ illi statui conueniebant, aliquem respectum habuisse ad nostrum statum. Vide quæ supra dixi q. concl. 4,

4. Tertium discrimen est, quod ceremonialia non solùm sint mortua, sed etiam mortifera: iudicialia vero sint mortua quidẽ, nõ tamen mortifera. Vnde est, vt ceremonialia sine peccato repeti non possint, iudicialia verò possint. Ratio sequitur ex dictis, quia ceremonialia erant figuræ & prognostica venturi Christi, ergò præsente Christo non possunt repeti, quia essent prognostica falsa & mendacia. Significarent enim venturum esse Christum, qui iam præsens est. At iudicialia, cùm non sint per se figuræ Christi venturi, sine vllo mendacio possunt repeti presente Christo.

QVÆS

QVÆSTIO VIII.

An lex vetus sit abrogata quoad omnia præcepta?

1. ALiqui ſimpliciter negant,aſſerentes legem veterem perpetuò ſeruandam eſſe cum noua, vt Cerinthus, teſte Epiphanio hæreſi 28. & Auguſtino hæreſi 8. Alij contra ſimpliciter affirmant, vt plerique Scholaſtici. Alij denique diſtinguunt, abrogatam quidem eſſe quoad præcepta ceremonialia & iudicialia, non tamen quoad moralia.

2. Prima Concluſio. Lex vetus abrogata eſt quoad ceremonias & iudicia. Ita omnes Catholici. Et patet ex Scripturis. Lucæ 16. 16. *Lex & prophetæ vſque ad Ioannem.* Et Gal. 3. 24 *Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto: at vbi venit fides, iam non ſumus ſub pædagogo.* Et Heb. 7. 12. *Translato ſacerdotio, neceſſe eſt, vt & legis trãslatio fiat.* eſt autem abrogata propter has cauſas. Primò, quia erat imperfecta, Hebr. 7. 18. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem eius & inutilitatem.* Secundò, quia erat graue iugum, quod Iudæi vix poterant portare, Actor. 15. 10. Tertiò, quia continebat figuras. quæ per Chriſtum impletæ ſunt, vt ratiocinatur D. Auguſtinus lib. 19. contra Fauſtum. c. 13. Quartò, quia ſicut maius lumen obfuſcat minus, ſic lumen Euangelij, & Sol iuſtitiæ Chriſtus, obfuſcauit ceremonias legales, vt notat Hieronymus in cõmentario ad Gal. 4. Huc ſpectat illud Theodoreti ad Philip. 3. *Superuacaneus eſt lychnus, ſi Sol apparuerit: ſuperuacaneus pædagogus iis, qui perfectã acceperunt ſapientiam.* Et illud D. Bernardi hom. 1. ſuper Miſſus eſt, *Prodeunte fructu, flos decidit.* Quintò, quia Chriſtus, teſte Apoſtolo Epheſ. 2. 14. *fecit vtraq; vnum,* id eſt, ex duobus populis, Ethnico & Iudaico, fecit vnum

vnum ouile, ac proinde debuit dissoluere medium parietem legis Mosaicæ, qui separabat vnum populum ab alio, & vna eademque lege Euangelica vtrumque populum concludere.

3. Dices 1. Scriptura docet legem veterem duraturam in æternum, Baruch 4. 1. *Hic liber mandatorum Dei, & lex, quæ est in æternum.* D. Thom. q. 103. art. 3. ad 1. respondet legem veterem duobus modis dici posse æternam. 1. quoad præcepta moralia, quæ adhuc durant, vt sequenti conclusione dicemus. 2. quoad ceremonialia, quæ quidem abrogata sunt quoad significationem, tamen adhuc durant quod ad rem significatam.

4. Dices 2. Circumcisio fuit instituta in signum fidei Abrahæ, vt patet Rom. 4. 11. Sed fides illa non abrogatur: ergo nec Circumcisio. Respondeo. Circumcisio fuit signum fidei in Christum venturum, sicut Baptismus est signum fidei in Christum præsentem.

5. Secunda Conclusio. Præcepta moralia legis veteris quatenus illa sunt iuris naturalis, non sunt abrogata, nec abrogari possunt. Est certa & communis, quia ratio naturalis dictat ea seruanda esse. Quæres, an saltem sint abrogata, quatenus à Mose conscripta sunt in veteri Testamento? Vbi notandum est, præcepta illa tribus modis spectari posse. 1. quatenus scripta sunt in cordibus nostris, & sic certum est, ab omnibus debere obseruari. 2. quatenus scripta sunt in lege Mosaica, & sic olim obligabant solos Iudæos, non autem Gentiles. 3. quatenus scripta sunt in lege Euangelica, & sic obligant omnes mortales. Quæstio ergo est, an obligent nos Christianos, non solùm quatenus in nostris cordibus, & in Euangelio scripta sunt, sed etiam quatenus tradita in lege Mosaica.

6. Negant Dominicus Sotus lib. 2. de Iustitia, q. 5. art. 4. Medina in 1. 2. q. 103. art. 3. Gregorius de Valentia

q.7. de legibus p.7. & nonnulli alij, asserentes totam legem veterem penitus abrogatam esse, ac proinde nos non obligari ad præcepta decalogi, prout tradita sunt in lege veteri, sed prout renouata sunt in Euangelio. Cum enim Christiani simus, & non Iudæi, non potest nos obligare Moses, sed solus Christus. Et probatur 1. ex ipsis verbis decalogi. Exodi 20. 2. *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti.* At nos Christiani numquam fuimus serui in Ægypto: ergo illa verba ad nos non spectant, Secundò ex illo Lucæ 16. 16. *Lex & Prophetæ vsque ad Ioannem.* Vbi Christus loquitur de tota lege Mosaica, quam dicit durasse tantum vsque ad Ioannem Baptistam: ergo iam tota abrogata est. Tertiò, ex Apostolo, Ro. 7. Heb. 7. & Gal. 3. vbi videtur absolutè dicere, totam legem Mosis esse sublatam.

7. Nihilominus contrarium sentit Bellarminus lib. 4. de iustificatione cap. 6. asserens legem moralem, quatenus etiam per Mosen data, & in veteri testamento scripta est, verè obligare Christianos. Et probatur primo ex cap. 5. 6. & 7. Matthæi, vbi Christus approbat & explicat legem Mosis, addens *se non venisse soluere legem, sed adimplere*, id est, bene interpretando perficere, remouendo scilicet corruptelas, quæ per falsas interpretationes illi accesserant. Secundò, ex Apost. Rom. 3. 31. vbi ait, *Legem ergo destruimus per fidem? Absit, sed legem statuimus.* Tertiò, quia Apostoli semper allegant verba veteris Testamenti, cum docent præcepta moralia seruanda esse, vt Rom. 13. 9. Ephes. 6. 2. & Iacob. 2. 8. At cur id facerent, si illa testimonia ad Christianos non pertinerent; Quartò, quia SS. Patres & omnes Theologi vtuntur authoritate veteris Testamenti ad probanda præcepta moralia. Nam vt probent vsuras esse illicitas, citant illud Psal. 14. *Qui pecuniam*

cuniam suam non dedit ad vsuram. Et illud Ezech. 18. 8. *Ad vsuram non accommodauerit.* Quintò, quia in Catechismis nostris scribuntur decem præcepta iisdem verbis, quibus Exod. 20. scripta sunt. Sextò, quia lex moralis, prout in veteri testamento tradita est, dicitur *immaculata, conuertens animas, & illuminans oculos*, Ps. 18. 8. Item, *æterna* Baruch. 4. 1. Item *spiritualis*, Rom. 7 4. Nulla ergo est ratio, cur à Christo debuerit abrogari. Denique ita sentiunt sancti Patres. S. Aug. lib. 10. contra Faust. cap. 2. sic habet, *Iudæo dicenti mihi, cur tenes vetus testamentum, cuius præcepta non seruas? respondeo seruari à Christianis, etiam ex ipsis libris, præcepta vitæ agendæ*, id est, moralia: *præcepta verò vitæ significandæ*, id est cæremonialia, *tunc rectè obseruata, cùm prænunciabantur ista, quæ nunc reuelata sunt.* Et Leo Papa ser. 6. de ieiunio decimi mensis, affirmat præcepta moralia in eadem apud nos forma, in qua condita sunt perseuerare.

8. Ego sic sentio. Lex moralis tripliciter spectari potest. 1. nudè secundū se. Sic viguit in statu naturæ ante legē Mosaicā. 2. quatenus habet annexas minas, terrores & pœnas tēporales veteris testamenti. Sic viguit apud solos Iudæos. 3. quatenus habet annexam gratiam Euāgelij. Sic viget apud Christianos. Nihil certius. Nec authores citati possunt in hoc puncto dissentire. Solum videtur esse quæstio inter ipsos, an lex moralis, quatenus olim scripta & tradita est Iudæis, obliget etiā nunc Christianos. Sed facilis est responsio. Vel enim spectantur verba, quibus sola præcepta legis moralis olim scripta & tradita sunt Iudæis; & sic pertinent etiā ad Christianos, vt rectè ostendit Bellarm. vel spectantur verba, quibus minæ, terrores & pœnæ temporales quæ præceptis annexa sunt, explicantur, & sic non pertinent ad Christianos. Nec huius doctrinæ obstāt argumēta prioris sentētiæ. Nā illud Exod. *Ego sum Dominus Deus tuus*

qui eduxi te de terra Ægypti, potest etiam nobis applicari, quod sic ostendo. Tribus modis educti sunt homines ex Ægypto. 1. quidam in propriis personis, Moses, Aaron, & alii Iudæi qui tunc viuebant. 2. quidam in personis patrum suorum secundùm carnē, vt Iudæi, qui postea in deserto & in Palæstina nati sunt. 3. quidam in personis patrum suorum secundum fidem & promissionem, vt omnes Gentiles, qui ad Deum conuersi sunt, & in locum Iudæorum successerunt: vel, vt loquitur Apostolus Rom. 11. 17. qui in radicem bonæ oliuæ inserti sunt. Tales sumus nos Christiani. Sumus enim filii Abrahæ, & aliorum Patriarcharum, non minus quam Iudæi? non quidem secundum carnem, sed secundum fidem & promissionem. Et de nobis locutus est Deus, quando dixit Abrahæ Genes. 17. 5. *Patrem multarum gentium constitui te.* De hac re videri potest Augustinus epist. 200. Ascellicum, vbi ostendit ex Scripturis, Iudæos, qui secundum carnem ex Sara & Israël descendunt, & tamen increduli sunt, secundum spiritum esse ramos fractos, & ad Agar & Esau pertinere: nos autem qui secundum carnem Iudæi non sumus & tamen in Christūm credimus, esse veros Iudæos in spiritu, & ad Saram & Israël pertinere. Itaque merito potest nobis dicere Deus, *Ego sum* D*ominus Deus tuus*, *qui eduxit te de terra Ægypti*. non secundum carnem, sed secundum spiritum.

10. Illud verò, *lex & Prophetæ vsque ad Ioannem*, non intelligitur de lege morali, instruente per doctrinam sed de cæremoniali prophetante per vmbras & figuras, vt patet ex illo Matthæi 11. 12. *Omnes Prophetæ & lex vsque ad Ioannem prophetarunt*: Prophetæ quidem verbis, lex autem cæremonialis vmbris & figuris Porrò ad Rom. 7. non abrogatur lex mortalis, sed reatus illius legis, id est, non abrogantur præcepta moralia,

sed

ſed minæ, terrores, & pœnæ temporales, quæ in veteri Teſtamento annexa erant præceptis moralibus : in quorum locum ſucceſſit gratia Euangelij, quæ nunc illis annexa eſt. Et hoc ſignificat Apoſt. 2. Timoth. 1. 7. cùm ait; *Non dedit nobis ſpiritum timoris, ſed virtutis & dilectionis*. Denique ad Gal. 3. & ad Hebr. 7. non eſt ſermo de lege morali, ſed de cæremoniali.

QVÆSTIO IX.

A quo, & quando abrogata ſit lex vetus?

1. HÆretici noſtri temporis docent abrogatam eſſe à Ioanne Baptiſta, non autem à Chriſto, vt refert Caniſius in lib. de Ioanne cap. 6. Fundamentum illorum ſumitur ex illo Lucæ 16. 16. *Lex & Prophetæ vſque ad Ioannem*. Sed errant. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Lex Moſaica à Chriſto abrogata eſt. Hoc ſæpè inſinuat Apoſtolus. Primò, quia Chriſtus diſſoluit medium parietem maceriæ, quo ſeparabatur populus Iudæorum à populo Gentilium, & ex vtroque populo fecit vnam Eccleſiam & vnum ouile, Epheſ. 2. 14 Secundò, Chriſtus redemit eos, qui erant ſub lege, & ex ſeruitute Moſaica traduxit in libertatem Euangelicam, Galat 4. 5. Tertiò, lex Moſaica fuit quædam vmbra, Heb. 10. 1. Ergo non ceſſauit niſi veniente lumine : at Chriſtus fuit lumen, non autem Ioãnes Baptiſta, iuxta illud Ioan. 1. 8. *Non erat ille lux, ſed vt teſtimonium perhiberet de lumine*. Quartò, lex vetus non eſt abrogata, niſi per nouam, ſed Chriſtus nouam inſtituit, vt ſequenti capite probandum eſt : Ergo & veterem abrogauit.

3. Ad fundamentum Hæreticorum reſpondeo, duobus modis intelligi poſſe illud; *Lex & Prophetæ vſque ad Ioannem*. Primò, quòd prædictio legis & prophetarũ

de venturo Christo durauerit vsque ad Ioannem. Omnes enim Prophetæ qui de Christo vaticinati sunt, prædixerunt venturum esse. Primus fuit Ioannes, qui non venturum, sed præsentem demonstrauit, cùm dixit, *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Secundò, quod Lex Mosaica durauerit vsque ad Ioannem, non quod tunc penitus abrogata sit, sed quia tunc cœpit ægrotare, & quasi ad mortem se disponere. Tunc enim cœpit prædicari Euangelium, quod erat inchoatio quædam legis nouæ. Hoc sensu dixit Cyrillus Hierosolymitanus, Ioannem fuisse *finem Prophetarum, & principium Euangelij.* Et Petrus Chrysologus *fibulam legis & gratiæ.* Et S. Paulinus, *metam legis, & ianuam Euangelij.*

4. Secunda Conclusio. Lex vetus non est abrogata ante mortem & passionem Christi. Est communis sententia. Et probatur primo, quia Christus, quamdiu vixit, diligenter eam obseruauit, & ab aliis obseruari voluit. Nam & ipse circumcisus est die octauo, Lucæ 2. 21. Et misit discipulos suos, vt ascenderent ad diem festum, Ioan. 7. 8. Et celebrauit cum ipsis Pascha, Marc. 14. 12. Et misit leprosum ad Sacerdotem, vt offerret munus suum iuxta legem Moysis, Matth. 8. 4. Secundò, quia Apostolus Heb. 7. 12. dicit translato sacerdotio, translatam esse legem: sed sacerdotium Mosaicum non fuit translatum, nisi quando successit illi sacerdotium Christi, qui in Ara Crucis obtulit se hostiam Deo pro peccatis potius mundi; ergo tunc primum translata fuit lex Mosaica.

5. Dices 1. Christus fuit lux, & lex Mosaica fuit vmbra: ergo statim veniente Christo, debuit cessare lex. Respond. Lex Mosaica, præsertim cæremonialis, fuit vmbra Christi, quoad ea potissimum mysteria, quæ in passione & morte Christi contigerunt. Omnia enim

sacrificia

ſacrificia Moſaïca repræſentabant mortem Chriſti. Itaque moriēnte Chriſto, debuit etiam mori lex Moſaïca, vt ſequenti concluſione clarius explicabitur.

6. Dices 2. Chriſtus & Apôſtoli non videntur ſeruaſſe legem Moſaïcam, quia in Euangelio ſæpè accuſantur à Phariſæis, tanquam legis tranſgreſſores, vt patet Matth. 12. 2. vbi accuſantur, quod in ſabbato ſpicas vellerent. Et Matth. 15. 2. quod pranſuri manus non lauarent. Reſpondeo. Non fuit iuſta illa accuſatio, ſed potius calumnia Phariſæorum, qui legem non ad legiſlatoris mentem, ſed ad ſuam voluntatem & traditionis interpretabantur, vt ibidem obiicit illis Chriſtus: *Vos*, inquit, *tranſgredimini mandatum Dei propter traditionem veſtram.*

7. Tertia Concluſio. Lex vetus ceſſauit in morte Chriſti, quoad obligationem, Ita D. Thom. q. 103. art. 3. ad 2. Valentia q. 7 p. 7. vbi citat Auguſt. & Hieronymum. Et probatur primò, quia tunc tranſlatum eſt ſacerdotium: ergo & lex. Secundò, tunc velum templi ſciſſum eſt, Matth. 27. 51. Tertiò, tunc Chriſtus dixit, *conſummatum eſt*, Ioann. 19. 20. Hinc ſequitur, ante mortem Chriſti, cum adhuc prædicaret & miracula faceret, viguiſſe ſimul legem & Euangelium, quia tunc Chriſti myſterium erat inchoatum, ſed nondum conſummatum. Hoc intereſt, quod lex fuerit tunc in præcepto, Euangelium in conſilio. Vnde conſequens eſt, circumciſionem tunc obligaſſe, baptiſmum non obligaſſe.

8. Dices. Si aliquis Iudæus eo tempore infantem ſuum baptizaſſet, & non circuncidiſſet, infans fuiſſet ſalutem conſecutus, & pater non peccaſſet: ergo circūciſio non fuit tunc in præcepto. Et confirmatur, quia baptiſmus ante mortem Chriſti fuit inſtitutus, & conferebat gratiam: ergo parentes habeban t tunc ſufficiens remedium pro ſuis infantibus; ergo non tenebantur eos

circumcidere. Respondeo. Hæc obiectio supponit Circumcisionem fuisse institutam in remedium peccati originalis, quod multi negant. Sed quidquid sit de hac re, constat etiam institutam fuisse ad distinguendum populum Dei ab aliis. Hoc inde patet, quia si aliquis fuisset sanctificatus in vtero matris, adhuc tamen tenebatur ad Circumcisionem, vt constat de Ioanne Baptista. Itaque si Iudæus aliquis ante mortem Christi baptizasset suum filium, & non circuncidisset, ille quidem benè fecisset baptizando, peccasset tamen omittendo Circumcisionem, quæ adhuc erat in præcepto.

9. Dices 2. Baptismus ante mortem Christi erat in consilio: ergo Circumcisio non erat in præcepto. Patet à simili, quia quando castitas est in consilio, tunc matrimonium non potest esse in præcepto, respectu eiusdem hominis. Respondeo. Non est simile, quia castitas & matrimonium inter se pugnant, non autem Circumcisio & Baptismus.

10. Quæres, An lex vetus cessauerit statim in ipso puncto mortis Christi? Dominicus Sotus lib. 2. de Iustitia q. 5. art. 4. dicit per mortem Christi non esse hoc loco præcisè intelligendum illud instans, in quo Christus mortuus est: sed totum illud tempus, quod fuit à morte Christi vsque ad momentum Resurrectionis inclusiuè. Tunc enim primùm legem perfectè fuisse abrogatam. Hoc probat dupliciter. 1. quia tunc primum perfectè completum fuit mysterium nostræ redemptionis, iuxta illud Rom. 4. 25. *Traditus est propter scelera nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram.* 2. quia mysterium Resurrectionis erat etiam in veteri Testamento significatum & prophetatum.

11. Nihilominus dicendum est cum Valentia, abrogatam esse legem in ipso articulo mortis Christi. 1. quia tunc Christus dixit, *consummatum est.* 2. Tunc exsoluit

pretium

pretium nostræ redemptionis. 3. tunc desiit esse in statu viatoris, ac proinde non amplius potuit mereri. 4. Nec opus erat expectare, donec omnia mysteria perficerentur, alioqui expectandum fuisset, non solùm vsque ad Resurrectionem, sed etiam vsque ad Ascensionem. & missionem Spiritus sancti, quod tamen falsum est. Satis igitur erat peractũ esse mysterium nostræ Redẽptionis quoad Christi meritũ & satisfactionem. Hoc enim mysteriũ fuit finis ceremoniarum legis Mosaicæ.

12. Nec obstant argumenta Soti. Ad 1. dico. Christum resurrexisse propter iustificationem nostram, id est, ad confirmandam fidem nostram, qua iustificamur. Tametsi enim Christus per mortem suam sufficienter nobis promeritus sit iustificationem & remissionem peccatorum, tamen hoc beneficium non applicatur nobis nisi per fidem in Christum. Fides autem nostra in Christum fuit vehementer confirmata per ipsius Resurrectionem, vt disputat Apostolus 1. Cor. 13. Ad 2. dico, inter omnia Christi mysteria præcipuum fuisse Redemptionis, quod in morte & passione peractũ est.

13. Quarta Conclusio. Tametsi lex vetus in morte Christi cessauerit quoad obligationem, non tamen certum est, an etiam cessauerit quoad vtilitatem & efficaciam. Scotus & Gabriel putant non cessasse nisi in Pentecoste. Itaque à morte Christi vsque ad Penecostem, Circumcisionem & alias cæremonias legales nõ quidem obligasse, sed tamẽ retinuisse suam vim, quam antea habebant. Ratio est, quia lex vetus non amisit suam vim, donec lex noua esset sufficienter promulgata, alioquin fuissent homines aliquo tempore sine lege & sacramentis: at lex noua primùm promulgata fuit in Pentecoste, i. quinquaginta diebus post mortem Christi, sicut lex Mosis promulgata fuit quinquaginta diebus post exitum ex Ægypto: ergo lex vetus habuit

ſuam vim & vtilitatem vſque ad Pentecoſten, etiamſi non obligauerit. Hanc rationem inſinuat D. Bernard. epiſt. 77. cum ait, *Tamdiu credendum eſt antiqua valuiſſe Sacramenta, quamdiu palam ante dicta non fuiſſe conſtiterit.*

14. Alij contra ſentiunt, ceremonias legales non ſolùm quoad obligationem, ſed etiam quoad vim & vtilitatem ceſſaſſe in ipſa morte Chriſti. Ratio eſt; quia tunc extinctum fuit ſacerdotium Leuiticum, & omnia ſacrificia Moſaïca amiſerunt ſuam vim. Tunc enim cruentum ſacrificium noui Teſtamenti oblatum eſt in ara crucis, per quod vetera omnia ſunt euacuata. Extincto autem ſacerdotio, neceſſe eſt legem quoque extingui, vt argumentatur Apoſtolus Hebr. 7. 12.

15. Nota circumciſionem & alias cæremonias legales dupliciter potuiſſe ſpectari 1. quatenus erant ſacramenta. 2. quatenus erant opera religionis & virtutis. Priori modo amiſerunt ſuam vim & vtilitatem in morte Chriſti, non tamen poſteriori. Nam illi, qui poſt mortem Chriſti, ante promulgatum Euangelium, vtebantur illis cæremoniis, eo quod inuincibiliter ignorarent abrogatas eſſe, & vim ſacramentalem amiſiſſe, non ſolum excuſabantur à peccato, ſed etiam percipiebant inde talem fructum & vtilitatem, qualem ex aliis piis & honeſtis operibus percipere ſolent, nullam tamen vtilitatem ſacramentalem percipiebant. Ita ſentiunt multi authores citati apud Gabrielem Vaſquez in 1. 2. diſput. 182. cap. 2. Et probatur 1. ratione iam allata, quia extincto ſacerdotio, legem extingui neceſſe eſt. Secundò, ex Hieronymo & Auguſtino, qui licèt inter ſe contendant, an cæremoniæ legales ſtatim poſt mortem Chriſti fuerint mortiferæ, cum alter id affirmet, alter neget, in eo tamen conſentiunt, quod fuerint mortuæ. At ſi erant mortuæ, non ſolum ceſſârunt quoad obligationem, ſed etiam quoad vim & efficaciam

sacramentalem. Nam sacramenta non solent dici mortua, ex eo præcisè, quia non obligant, sed ex eo potius, quia vim suam amittunt. Hoc patet in Baptismo. Is enim non dicebatur mortuus ante promulgatum Euangelium, qui licèt tunc non obligaret, habebat tamen vim sanctificandi.

12. Dices. Hinc sequitur 1. toto illo tempore, quod fuit à morte Christi, vsque ad Pentecosten, nullam fuisse legem obligantē. Nam Mosaica erat abrogata in morte Christi, Euangelica nondum erat promulgata. Secundò sequitur, Iudæos, qui ignorabant institutionem baptismi, non habuisse sufficiens remedium contra peccatum originale. Nam si circumcisio amiserat vim suam in morte Christi, & Baptismus nondum erat promulgatus, non poterat haberi vllum remedium pro infantibus. Respondeo. Tametsi à morte Christi vsque ad Pentecosten non fuerit illa lex diuina positiua, quæ obligaret, erat tamen lex naturalis, quæ obligabat, & præterea lex Euangelica, quæ dirigebat. Nec sequitur, Iudæos eo tempore non habuisse remedium contra peccatum originale. Habebant enim remedium legis naturæ, & simul Baptismum à Christo institutum. Nec obstat, quod aliqui ignorauerint institutionem Baptismi. Nam etiam nunc plurimi Gentiles eam ignorant. Vtrumque pertinet ad occultum Dei iudicium.

QVÆSTIO X.

An lex vetus statim post abrogationem cœperit esse mortifera?

1. Dictum est, legem veterem in morte Christi fuisse mortuam & abrogatam. Nunc quæritur, an fuerit etiam mortifera? id est, an peccasset mortaliter, qui eam obseruasset? Ratio dubitandi sumitur

ex

ex Scripturis. Nam ex vna parte certum est, Apostolos diu post mortem Christi obseruasse legem & cæremonias legales. Paulus enim circumcidit Timotheum, Actor. 16. 3. Et cum Iudæis purificatus est Actor. 21. 29. Ex altera parte æquè certum est, Petrum & Galatas à Paulo reprehensos esse, quod eiusmodi cæremonias obseruarent vt patet ex illo Galat. 2. 11. *Cùm autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat*, propter obseruationem legalium. Et infrà; *Dixi Cephæ coram omnibus, quomodo Gentes cogis iudaizare?* c. 5. 2. *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit.* Et iterum: *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini.*

2. Hæc quæstio fuit olim celebris inter Hieronymum & Augustinum. Hieronymus tria dicebat. Primum est, ceremonias legales statim post mortem Christi non solùm fuisse mortuas, sed etiam mortiferas, ac proinde nemini licuisse seriò eas vsurpare, iuxta illud? *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit.* Alterum est, Apostolos nihilominus vsurpasse illas cæremonias, non quidem serio, cùm id non liceret, sed fictè & simulatè, idque propterea, vt per talem simulationem accommodarent se Iudæis, & hoc modo faciliùs illos lucrifacerent. Hoc modo Paulum animo simulandi Iudaismum, circumcidisse Timotheum, & cum Iudæis se purificasse. Et similiter Petrum per simulationem probasse ritus Iudæorum. Tertium est, nec Petrum peccasse simulando Iudaismum; nec à Paulo verè, sed simulatè reprehensum esse. Vtrumque autem per suam simulationem voluisse aliis prodesse: Petrum quidem Iudæis, quorum cæremonias vsurpabat: Paulum verò Gentilibus, ne putarent cæremonias ad saluté necessarias esse. Hæc Hieronymus in epistola ad Augustinum (quæ est vndecima inter Augustini epidolas) & in

magnis

magnis Commentariis Epistolæ ad Galatas. Eius doctrinam sequitur & defendit Adrianus in 4. quæst. 1. de Baptismo.

3. Quòd autem liceat vti simulatione sine peccato, præsertim ad propriam vel aliorum salutem, variis modis probari potest. Primò, quia Christus, cùm nullum haberet peccatum venit in similitudinem carnis peccati, Rom. 8. 3. Secundò, idem Christus, cùm esset in Emmaus, finxit se lõgius ire, Luc. 24. 28. Tertiò, Iosue ex mandato Dei simulauit metum & fugam, & sic per insidias occupauit vrbem Hai; Ios. 8. 4. Quartò, Rex Iehu, cùm nõ posset aliter interficere Sacerdotes Baal, finxit se velle sacrificare Baal, 4. Reg. 10. 19. Quintò, Naamam Syrus, postquam mundatus est ab Elisæo à lepra petiuit, vt posset cum domino suo simulare cultum idolorum, & obtinuit, 4. Reg. 5. 18.

4. Augustinus in duobus dissentit à Hieronymo. Primò, negat licuisse Apostolis aut aliis Christianis vsurpare cæremonias legales ex effectu simulandi Iudaismum: tametsi concedat licuisse ex affectu compassionis, seu ad ostendendum cæremonias illas non fuisse malas, sed bonas. Secundò, negat Petrum simulatè à Paulo reprehensum esse. Imò asserit Petrum verè peccasse, ac seriò reprehensum esse. Vide Epistolam 19. ad Hieronymum Augustinum sequuntur omnes Scholastici; excepto Adriano.

5. Pro maiori declaratione, adhibenda est hæc distinctio. Poterat aliquis eo tempore vsurpare cæremonias legales quatuor modis, 1. eo fine, quo institutæ erant à Deo, nempe ad significandum Christum venturum. 2. ad colendum Deũ, cum hac opinione, quod talis cultus esset necessarius ad salutem. 3. ex affectu simulationis. 4. ex affectu cõpassionis, seu animo ostendẽdi, non fuisse malas cæremonias, sed à Deo profectas. Non il-

etiit

cuit illas vſurpare tribus primis modis ; licuit tamen vltimo. Hoc explicandum eſt per ſequentes concluſiones,

6. Prima Concluſio. Si quis poſt mortem Chriſti vſurpaſſet circumciſionem aut alias cæremonias veteris teſtamenti, eo fine, quo inſtitutæ erant à Deo, nempe ad ſignificandum & proteſtandum venturum Chriſtum, ille procul dubio peccaſſet. In hac concluſione nō poteſt eſſe controuerſia inter Hieronymum & Auguſtinum, quia certum eſt, talem ſignificationem & proteſtationem eſſe falſam mendacem & illicitam. Sicut enim is peccaret, qui verbo profiteretur, Chriſtum nondum veniſſe, ſed adhuc venturum eſſe; ſic etiā peccaret, qui hoc ipſum opere & externo ritu profiteretur, vt bene argumentatur D. Thom. q. 10, art. 4.

7. Secunda Concluſio. Si quis vſurpaſſet illas ceremonias, non quidem ad ſignificandum Chriſtum venturum, ſed ſolum ad colendum Deum & proteſtandam ipſius excellentiam, cum hac tamen opinione, quod talis cultus & proteſtatio neceſſaria eſſet ad ſalutem, ille etiam peccaſſet. Neque in hac concluſione poteſt eſſe diſſenſio inter Hieronymum & Auguſt. Conſtat enim Galatas reprehenſos eſſe ab Apoſtolo, quod circumciſionem putarent eſſe neceſſariam poſt mortem Chriſti. Sic enim ſcribit Apoſtolus Galat. 5. 2. *Si circumcidamini, Chriſtus vobis nihil proderit.* Et infra : *Euacuati eſtis à Chriſto, qui in lege iuſtificamini*, id eſt, qui putatis legis obſeruationem neceſſariam eſſe ad iuſtificationem.

8. Tertia Concluſio. Si quis vſurpaſſet cæremonias legales ex affectu ſimulationis, ſine dubio peccaſſet. Ita Auguſtinus contra Hieronymum. Et probatur primo generatim, quia omne mendacium, etiam officioſum, eſt peccatum, vt docet D. Thom. in 2. 2. q. 110. art. 2.

art. 2. & 4. At ſimulatio eſt mendacium, vt docet idem author, q. 111. art. 1. vbi diſtinguit duplex mendacium: vnum conſiſtens in verbis, alterum in rebus. Et hoc poſterius vocatur ſimulatio. Sicut ergo mendacium conſiſtens in verbis eſt illicitum; ſic etiam mendacium conſiſtens in rebus: ac proinde, ſicut peccaſſet ille, qui dixiſſet ceremonias eſſe neceſſarias ad ſalutē; ſic etiam is, qui eas vſurpādo ſimulaſſe eſſe neceſſarias. Secundò ſpeciatim, quia non ſolum peccaſſet mentiendo, ſed etiam duobus aliis modis. 1. confirmaſſet Iudæos in falſa opinione. 2. ſcandalizaſſet Gētiles, quia putaſſent ſe ſine ceremoniis ſaluari non poſſe. Hoc fecit Petrus, & ideò à Paulo fuit reprehenſus.

9. Dices; Si ſimulatio eſt peccatum, cur ergo Chriſtus ſimulauit ſe peccatorem eſſe? cur finxit ſe longius velle ire? cur Ioſue finxit fugam & timorem? cur Iehu finxit ſe velle ſacrificare idolo? cur Naaman ſimulauit ſe falſos Deos adorare? Reſpondeo. Chriſtus non ſimulauit ſe peccatorem. Imo ſæpè ſuam innocentiam profeſſus eſt. *Quis*, inquit, *ex vobis arguet me de peccato?* Nec finxit ſe longiùs ire, animo ſimulandi aut decipiendi, ſed omnino ſignificandi myſterium. Voluit enim ſignificare, ſe longè abeſſe à cordibus diſcipulorum, cum quibus loquebatur. Ioſue occultauit ſe & milites ſuos, vt aduerſarii neſcirent eos ibi eſſe, quod licitum eſt. Iehu non facto tantum, ſed & verbo mentitus eſt, & ideo à peccato excuſari non poteſt, niſi fortè propter ignorantiam. Eodem titulo, ſed multo facilius Naaman excuſandus eſt.

10 Quarta Concluſio. Si quis vſurpaſſet ceremonias legales, eo ſolum fine ac animo, vt oſtenderet non fuiſſe malas, ſed à Deo profectas, non peccaſſet. Ita Auguſtinus, & paſſim Scholaſtici. Hoc modo Paulus cum Iudæis purificatus eſt, & Timotheū circumcidit.

Volebant

Volebant enim significare, se non aspernari Circumcisionem & Purificationem, tanquam res malas & superstitiosas, sicut aliqui Gentiles faciebant, sed venerari, tanquam à Deo institutas. Vbi notandum est ex D. Thom. q. 103. art. 4. ad 1. tam Iudæos, quàm Gentiles qui tempore Apostolorum conuertebantur ad Christum, debuisse mutare cultum Religionis. Erat autem hæc differentia inter cultum Iudæorum & Gentilium, quòd Iudæorum cultus esset bonus, sanctus, & à Deo institutus; Gentilium verò superstitiosus & à diabolo excogitatus, Vt ergo hæc differentia aliquo modo innotesceret, concessum est vt ceremoniæ Iudæorum aliquandiu tolerarentur, non autem Gentilium. Et hoc sensu intelligendi sunt Theologi qui dicunt, *Synagogam cum honore sepeliri debuisse*, id est, non statim ac mortua est, debuisse abiici in sepulchrum, quasi malam & odiosam dominam, sed aliquandiu tolerari & asseruari tanquam boni parentis filiam, vt maiori cum pompa & honore sepeliretur. Hinc etiam patet, quare Paulus circumciderit Timotheum, & non Titum. Ná Timotheus Iudęa matre fuit genitus, & ideo potuit circumcidi more Iudæorum, vt hac ratione testaretur, Circumcisionem non fuisse rem superstitiosam. Titus vero fuit ex Gentibus oriundus, ad quos non pertinebat Cricumcisio.

11. Dices, Apostoli in Concilio Hierosolymitano pręceperunt Gentilibus ad Christum conuersis, vt obseruarent ceremonias legales, vt patet ex illo Act. 15. 28. *Visum est Spiritui sancto & nobis, nihil vltra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria, vt abstineatis vos ab immolatis simulachrorũ, & sanguine, & suffocato & fornicatione.* Respődeo. Cõtrarium verum est. Duo enim facta sűt ab Apostolis in illo Concilio. Primò, tractarunt quæstionem, quæ ipsis proposita fuerat à Gentilibus ad fidem

ſidem conuerſis. Erat autem hæc quæſtio, an Gẽtiles ad Chriſtum conuerſi deberẽt circumcidi. & legalia obſeruare? Affirmabant aliqui Iudæi his verbis, *Niſi circumcidamini ſecundùm morem Moſis, non poteſtis ſaluari.* Apoſtoli oppoſitum cenſuerunt, nempe, non eſſe neceſſarium circumcidi & legem Moſaicam obſeruare. Imò circumciſionem & legem Moſaicam eſſe onus importabile, & nullo modo imponendum ceruicibus nouorum Chriſtianorum. Deinde, loco illius grauiſſimi oneris, nouam legem, ſed facilem, dederunt Gentilibus Chriſtianis, vt ſcilicet abſtinerent à ſanguine, ſuffocato, & immolatis ſimulachrorũ; idque propterea, vt faciliùs cum Iudæis ad Chriſtum conuerſis, in vnum corpus ac ſocietatem coaleſcerent. Nam Iudæi, propter antiquam conſuetudinem, abominabãtur ſanguinem & ſuffocatum. Comeſtio verò eorum quæ ſimulachris fuerant immolata poterant Iudæis dare occaſionem ſuſpicandi, quòd Gentiles, ſi talia comederent, vellent redire ad idololatriam. Itaque fuerunt iſta prohibita pro illo tempore, quo primùm Gentiles & Iudæi inter ſe coaleſcebãt. Poſtea verò, cùm ſatis iam coaluiſſent, non erat opus iſta prohibitione. Quod autem ad fornicationem attinet, ideo nominatim prohibetur Gentilibus, quia putabant non eſſe peccatum. Vide D. Thomam q. 103. art. 4. ad 3.

CAPVT V.

DE LEGE NOVA, Seu Euangelica.

HActenus actum eſt, de lege veteri ſeu Moſaica, quæ viguit in veteri Teſtamẽto apud Iudæos. Deinceps agendum eſt de lege noua ſeu Euan-

gelica, quæ viget in nouo Testamento apud Christianos. De qua tria quæri possunt. Primò, an lex noua à Christo lata sit, & quibus præceptis ea constet; Secundò, an obliget ad sui conseruationem? Tertiò, quomodo differat à lege veteri seu Mosaica?

QVÆSTIO I.

An lex noua à Christo lata sit, & quibus præceptis ea constet.

1. ALiqui ex nouis hæreticis tria docent. 1. vetus Testamētum cum solis legibus abrogatum esse à Ioanne Baptista, quod supra refutaui. 2. ab eodem institutum esse nouum Testamentum & nouum baptismum. 3. Christum non esse legislatorem, sed Redemptorem, neque in toto Euangelio contineri vllam legem, quæ obliget, præter legem fidei. Hoc damnatum est in Concilio Tridentino, sess. 6. can 19. & 21. Sic enim decernitur cano. 19. *Si quis dixerit, nihil præceptum esse in Euangelio præter fidem, anathema sit.* Et can. 21. *Si quis dixerit Christum Iesum à Deo hominibus datum fuisse vt Redemptorem, cui fidant, non etiam vt legislatorem cui obediant, anathema sit.* Hoc clariùs explicandum est.

2. Prima Conclusio. Ioannes Baptista nullam legem instituit ad Christianos pertinentem. Nam neque ex Scripturis, neque ex traditione, neque aliunde constat, vllam legem ab illo latam esse. Dices, ipse instituit Baptismum, quo etiam Christus vsus est. Respondeo. Baptismus Ioannis non pertinet ad nouam legem, neque Christianos obligat, sed tantùm fuit præparatio quædā ad Baptismum Christi, qui est sacramentum nouæ legis. Vide D Tho. 3. p. q. 38. art. 1. ad. 1.

3. Secunda Conclusio. Christus instituit nouam legem ad Christianos pertinentem, ac proinde non tantùm

tùm Redemptor, ſed etiam legiſlator dicendus eſt, iuxta illud Iſaiæ 33. 22. *Dominus iudex noſter, Dominus legifer noſter, Dominus Rex noſter, ipſe ſaluabit nos.* Et in Euangelio paſſim loquitur de ſua lege. Ioan. 14. 15. *Mandata mea ſeruate.* Ioan. 15. 10. *Si præcepta mea ſeruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Matth. 28. 19. *Docete eos ſeruare omnia, quæcunque mandaui vobis.* Et Apoſtolus 1. Corinth. 7. 10. *Iis autem qui matrimonio iuncti ſunt, præcipio, non ego, ſed Dominus, vxorem à viro non diſcedere.* Et 1. Cor. 9. 21. *Illis, qui ſine lege erant, factus ſum tanquã ſine lege eſſem, cùm ſine lege Dei non eſſem, ſed in lege eſſem Chriſti.* Et Heb. 2. confert inter ſe Chriſtum & Moſen, tanquam duos legiſlatores, alterum veteris, alterum noui Teſtamenti: & ait, ſi tranſgreſſores legis à Moſe datæ puniti ſunt, multo magis tranſgreſſores legis à Chriſto latæ puniendos eſſe.

4. Tertia Concluſio. Lex noua, quæ à Chriſto data eſt, continet triplicia præcepta, nempe moralia, ſacramentalia & fidei. De moralibus conſtat Matth. 5. 6. & 7. vbi Chriſtus explicat, & perficit præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent. Et Matth. 19. 6. vbi prohibet diuortium & libellum repudij, ac decernit, vt vinculum matrimonij deinceps non diſſoluatur. De ſacramentalibus patet ex illo Ioan. 3. 5. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto, non poteſt introire in regnum Dei.* Et Ioan. 9. 53. *Niſi manducaueritis carnem Filij hominis, & biberitis eius ſanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Denique de præcepto fidei, ex illo Marci 16. 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur.* Et Ioan. 8. 24. *Si non credideritis quia ego ſum, moriemini in peccato veſtro.* Hoc tamen intereſt inter hæc triplicia præcepta, quod ſacramentalia ſint verè & propriè à Chriſto inſtituta, reliqua non tam inſtituta, quàm aucta, vel

explicata. Et quidem moralia, cùm sint iuris naturalis, non egebant institutione, sed explicatione. Præceptum autem fidei aliquo modo actum est. Nam Christi natiuitas, passio, mors, & reliqua mysteria, quæ à Iudæis implicitè & obscurè credebantur, iam expressè & distinctè creduntur à Christianis.

5. Obiici potest illud Ioann. 1. 17. *Lex per Mosen data est, gratia & veritas per Christum facta est.* Hinc enim videtur colligi Mosen fuisse legislatorem, non autem Christum. Respondeo. Hoc posterius perperam inde colligitur. Nam sensus illorum verborum est hic: Moses dedit Iudæis nudam legem sine gratia, id est legem præcipientem, sed non iuuantem: Christus dedit nobis legem cum gratia, id est, legem præcipientem & iuuantem. Hinc fit; vt lex Mosis, quia tantùm præcipiebat, & non iuuabat, retinuerit nomen legis: lex verò Christi, quia pauca præcipit, & plurimum gratiæ confert, obtineat nomen gratiæ, ab affectu magis principali. Eandem ob causam vocatur à Christo *iugum suaue & onus leue:* & ab Apostolo *Lex spiritus vitæ*, Rom 8. 2. Vide Augustinum in libro de spiritu & litera.

QVÆSTIO II.

An lex noua obliget nos ad sui obseruationem?

1. DIxi in lege noua seu Euangelica contineri triplicia præcepta, nempe moralia, sacramentalia, & fidei. Nunc quæstio est, an teneamur hæc præcepta obseruare? Caluinistæ tria docent. Primò, præcepta moralia, seu Decalogi, non posse à nobis seruari, ac proinde Christum liberasse nos ab eorum obseruatione, iuxta illud Apostoli ad Galat. 3. 13. *Christus nos redemit de maledicto legis.* Fundamentum est, quia putant

tant peccatum originale manere in nobis, quandiu in hac vita sumus, ideóque omnia nostra opera, quibus conamur legem Decalogi implere, vitiata & inquinata esse propter contagionem peccati originalis: per eiusmodi autem opera legi satisfieri non posse, atque hoc sensu legem seruatu impossibilem esse.

2. Secundò docent, Baptismum & alia sacramenta non esse absolutè necessaria ad salutem, & ideò præcepta sacramentalia non obligare Christianos. Fundamentum est, quia putant solam fidem iustificare, & sacramenta solum adhiberi ad excitandam & nutriendam fidem: ac proinde esse quidem vtilia, non tamen necessaria, præsertim cùm sine sacramentis fides excitari & nutriri possit per verbum Dei.

3. Tertiò docent, præceptum fidei obligare omnes mortales, & hoc solum præceptum sufficere ac necessarium esse ad salutem, iuxta illud Rom 1. 17. *Iustus ex fide viuit*. Et Luc. 50. *Crede tantum, & salua eris*. Ex his omnibus concludunt, libertatē Christianam seu Euangelicam in eo consistere, quod simus liberi ab obseruatione legis: & sic interpretantur illud 1. Timoth. 1. 9. *Iusto non est lex posita*. Hæc tria Caluinistarum puncta damnata sunt in Concilio Tridentino sess. 6. canone 18. & sequentibus. Et iam paucis refutanda per totidem conclusiones.

4. Prima Conclusio. Præcepta Decalogi possunt seruari ab iis, qui operantur ex gratia Dei, neque Christus ab eorum obseruatione nos liberauit. Prior pars probatur primò manifestis Scripturæ testimoniis. Psal. 118. 32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum*. Ezech. 36. 27. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciā, vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis*. Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue*. Ioan. 5. 3. *Hæc est enim charitas*

Dei, vt mandata eius custodiamus , & mandata eius grauia non sunt. Quid clarius ? Accedunt exempla eorum, qui in Scripturis narrantur legem seruasse. Seruauit illam Dauid ; iuxta illud 3. Reg. 14. 8. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid qui custodiuit mandata mea , & secutus est me in toto corde suo , faciens quod placitum esset in conspectu meo.* Seruauit Zacharias & Elizabeth , Luc. 16. *Erant ambo iusti ante Deum , incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela.* Seruauit adolescens Euangelicus , Matth. 19. 20. *Omnia hæc custodiui à iuuentute mea.* Plura de hac re inuenies in Opusculo nostro de iustitia bonorum operum secundùm Caluinistas, c. 1. vbi etiam obiectiones Caluinistarum solutæ sunt.

5. Posterior pars conclusionis, quòd scilicet Christus non liberauerit nos ab obseruatione præceptorum Decalogi, patet ex Euangelio & Apostolis. Ac primùm ex verbis Christi , Matth. 5. 8. *Non veni soluere legem , sed adimplere.* Matth. 7. 19. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur & in ignem mittetur.* Matth. 9. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Deinde ex verbis Apostoli, Iacob. 2. *Si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturas, Diliges proximum tuum sicut te ipsum benefacitis: si autem personas accipitis, peccatum operamini, redarguti à lege, quasi transgressores. Quicunque autem totam legem seruauerit , offendat autem in vno factus est omnium reus.* Vide plura apud Bellarminum lib. 4. de iustificatione, c. 2. & seqq.

6. Fundamentum Caluinistarum de peccato originali in nobis manente, falsum est, & prolixè refutatum in Opusculo nostro de authore peccati. c. 4. Illud porrò , *Christus redemit nos de maledicto legis*, non sic debet intelligi , quasi Christus voluérit nos esse liberos ab obligatione & obseruatione legis , vt fingunt Caluini-

nistæ

nistæ (hoc enim falsum est, vt iam ostendi) sed quòd dederit nobis gratiam, qua possumus legem implere, & maledictionem, quæ legis transgressoribus constituta est, euitare.
7. Secunda Conclusio. Præcepta sacramentalia de Baptismo & Eucharistia, etiam nos obligant, nec sine eorum obseruatione salutem consequi valemus. Hoc manifestè patet ex illo Ioan. 3.5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto non potest introire in regnum Dei.* Et Ioan. 9. 5. 3. *Nisi manducaueritis carnem filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Quomodo autem hæc duo præcepta intelligenda sint, & an obligent solos adultos, an etiam infantes, alio loco explicandum est. Interea videri potest Bellarminus & alij. Loquor autem de solo Baptismo & Eucharistia, quia aduersarij vix admittunt plura sacramenta.
8. Tertia Conclusio. Præceptum fidei obligat omnes mortales, sed non solum obligat. Prior pars conceditur à Caluinistis, & patet ex illo Marci 16. 19. *Qui non crediderit, condemnabitur.* Posterior sequitur ex dictis, quia præter præceptum fidei obligant nos etiam præcepta Decalogi & sacramentalia. Hinc infero contra Caluinistas, libertatem Christianam non consistere in eo, quod simus liberi ab obseruatione præceptorum Dei. In quo ergo consistit? In his tribus. Primò, in libertate à peccato & morte, iuxta illud Ioan. 8. 34. *Omnis qui facit peccatum, seruus est peccati. Si ergo vos filius liberauerit, verè liberi eritis.* Et Rom. 6. 8. *liberati autem à peccato, serui facti estis iustitiæ.* Secundò, in libertate à iugo legis cæremonialis & iudicialis Iudæorum, Galat. 4. 9. *Quomodo iterum conuertimini ad infirma & egena elementa, quibus denuò seruire vultis?* Tertiò, in libertate à dominio & reatu legis moralis. Ro. 6. 14. *Non estis sub*

lege, sed sub gratia. 2. Cor.17. *Vbi spiritus Domini, ibi libertas.* Galat.5.18. *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.*

6. Hîc notandum est cum Augustino in explicatione primi Psalmi, quod aliud sit, hominem esse sub lege, & aliud, esse in lege. Iudæi erant sub lege, quia tanquam serui, subiecti erant pœnis, & terroribus legalibus. Nos sumus in lege, quia tanquã filij, ex amore & charitate viuimus secundùm legem. Hoc sensu Apost. 1. Cor.9.21. negat se esse sub lege, & affirmat se esse in lege. Et D. August. in lib. de continentia, c.3. explicans illud Apostoli, *Non estis sub lege sed sub gratia*, sic habet; *Non sum sub lege, bonum quidem iub ente, non tamen dante, sed sumus sub gratia, quæ id, quod lex iubet, faciens nos amare, potest liberis imperare.* Et in lib. de natura & gratia, c.57. *Si spiritu ducimini, non estis sub lege, vtique lex, quæ timorem incutit, non tribuit charitatem.*

10 Illud Apostoli, quod aduersarij obiiciunt, *Iusto non est lex posita*, facilè explicatur ex dictis. Tametsi enim lex secundùm se spectata, æquè posita sit iustis & iniustis (vtrisque enim præscribit lex, quid faciendum aut omittendum sit) non tamen pœna legis imponitur iustis, qui ex amore legem seruant, sed iniustis, qui legẽ præuaricantur. Hoc sensu dixit idẽ Apostolus ad Galat.3.16. *Quid igitur lex? Propter transgressionẽ posita est.* Vide Augustinum in libro de spiritu & litera, cap. 10.

QVÆSTIO II.

Quomodo lex noua differat à veteri?

1. VTraque lex sumi potest dupliciter *Primò*, speciatim pro solis præceptis noui ac veteris Testamenti. Sic hactenus sumpsimus. *Secundò*, generatim pro tota doctrina vtriusque Testamenti, quæ nõ tantùm

tùm præcepta, sed etiam multa alia complectitur. Sic hoc loco sumitur. Est ergo quæstio, quod sit discrimen nouæ ac veteris legis, id est, noui ac veteris Testamenti? vel, vt alij loquuntur, legis & Euangelij? Hæretici ponunt hoc potissimum discrimen, quòd vetus Testamentum promittat homini iustitiam & salutem? cū conditione totius legis implendæ, nouum verò, cum conditione solius fidei.

2. Catholici sic distingunt. *Primò*, noua lex continetur in veteri, sicut perfectum in inchoato, sicut arbor in semine, sicut frumentum in spica. Ita D. Thom. q. 107. art. 3. *Secundò*, nouum Testamentum est reuelatio veteris, & vetus est occultatio noui. Ita D. Augustin. lib. 16. de ciuitate Dei, cap. 26. *Tertiò*, nouum continetur in veteri, sicut rota in rota apud Ezechielem. Ita D. Gregorius hom. 6. in Ezechiel. *Quartò*, nouum habet vim iustificandi, non vetus. Ita Scholastici ex Apostolo ad Galat. 3. *Quintò*, nouum est amoris & libertatis, vetus, timoris & seruitutis, ex eodem Apostolo Rom. 8. & Gal. 4.

3. Ego rem sic explico. Fundamentum totius discriminis inter vetus ac nouum Testamentum sumi debet partim ex authore, qui vtrumque condidit, partim ex differentia eorum, pro quibus condidit. Author vtriusque sine dubio est Deus. Hoc interest, quòd vetus Testamentum dederit Iudæis per famulū suum Mosen, nouum dedit nobis per Filium suum Christum (Heb. 2. & 3.) Hinc sequitur, vetus conditum esse pro seruis, nouum pro filiis & hæredibus. Quod pulchrè ostendit Apostolus ad Gal. 4. 22. his verbis, *Scriptum est quoniam Abraham duos filios habuit: vnum de ancilla, & vnū de libera. Sed qui de ancilla secundùm carnem natus est: qui autem de libera, per repromissionem. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo Testamenta. Unum quidē in monte*

Sina, in seruitute generans, quæ est Agar: Sina enim mons est in Arabia, qui coniunctus est ei, quæ nunc est Ierusalem, & seruit cum filiis suis. Illa autem, quæ sursum est Ierusalem, libera est, quæ est mater nostra. Et infrà: *Non sumus ancillæ filij, sed liberæ.*

4. Sicut ergo Abraham aliter egit cum Ismaële, qui erat natus ex ancilla; aliter cum Isaac, qui erat ex libera: sic Deus aliter disposuit in veteri Testamento pro Iudæis, aliter in nouo pro Christianis. Hæc autem dispositio sic habet. In vtroque Testamento spectari debent hæc quinque. 1. mysteria fidei. 2 promissiones. 3. comminationes. 4. leges seu præcepta. 5. sacrificia & sacramenta. Hæc omnia in veteri Testamento accommodata erant statui seruorum; in nouo accommodantur statui filiorum. De singulis videamus.

5. Mysteria fidei, præsertim Trinitatis, Incarnationis, Redemptionis, in veteri Testamento erant obscurè & imperfectè cognita, in nouo expressè & perfectè de illis agnita. Quare? quia serui non tam perfecte sciunt cõsilia & secreta patrisfamilias, quàm filij. Hinc Christus in Euangelio, Ioan. 15. 19. *Iam non dico vos seruos, quia seruus nescit, quid faciat dominus eius.* Et hoc est, quod dixit Augustinus, vetus Testamentum esse occultationem noui & nouum esse reuelationem veteris. Nam illa tria mysteria, Trinitatis, Incarnationis & Redemptionis, quæ in veteri Testamento erant occultata, in nouo expresse sunt reuelata. Ad hoc significandum, Moses cùm loqueretur ad populum; faciem velabat, nobis autem Christus reuelata facie locutus est. (2. Cor. 3.)

6. Promissiones sunt etiam diuersæ. Nam in veteri Testamento promittebat Deus bona temporalia, in nouo promittit æterna. In veteri dicebat, Isaiæ 1. 19. *Si audieritis, bona terræ comedetis.* In nouo dicit, Matt. 5. 3.

Beati

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Hinc Augustinus in Psalm. 73. *Deus*, inquit, *sc. vtriusque Testamenti voluit esse authorem, vt & terrena promitteret in veteri, & cœlestia in nouo.* Quæ causa? quia alia est conditio seruorum, alia filiorum. Serui accipiunt temporalem mercedem à suis dominis, & sic dimittuntur: filij succedunt in perpetuam hæreditatem. Hoc insinuat Apostolus ad Galat. 4. 30. cùm ait, *Eiice ancillam, & filium eius. Non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.*

7. Eadem est proportio comminationum. In veteri Testamento minabatur Deus pœnas & supplicia temporalia; in nouo, æterna. In veteri dicebat, Isaiæ 1. 20. *Si me ad iracundiam prouocaueritis, gladius deuorabit vos.* In nouo dicit, Matth. 5. 23. *Qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennæ ignis.* Et Luc. 12. 5. *Timete eum, qui habet potestatem mittere in gehennam.* Vnde hoc discrimen? Ex disparitate seruorum & filiorum. Serui, qui malè se gerunt, minis & flagellis coërceri solent: filij, si degeneres sint, à paterna hæreditate excluduntur.

8. De præceptis vtriusque Testamenti constat ex dictis. In veteri erant triplicia præcepta, moralia, cæremonialia, & iudicialia. In nouo sunt etiam triplicia, moralia, sacramentalia, & fidei. Hoc interest. In veteri Testamento dabantur nuda præcepta sine gratia, in nouo, cum gratia. In veteri addebantur minæ & pœnæ temporales, in nouo non item. In veteri moralia erant falsis interpretationibus corrupta; in nouo veris à Christo illustrata. In veteri erant infinita propemodum cæremonialia, quibus in nouo successerunt sacramentalia *numero paucissima, obseruatione facillima, significatione præstantissima*, vt loquitur D. Augustinus epistola 118. ad Ianuarium. Denique in veteri erant plurima iudicialia, in nouo nulla.

9. Iam

9. Iam ſacrificia & ſacramenta vtriuſque Teſtamenti non parum inter ſe diſtant. Moſaica erant infinita, noſtra pauca: illa continebant vmbram & figuram, hæc corpus & veritatem: illa in mactatione ferè animalium perficiebantur, hæc in morte & paſſione Chriſti: illa conferebant munditiam tantum legalem, hæc internam gratiam & ſanctitatem. Et hoc ſenſu dicunt Scholaſtici, legem Moſaicam non habuiſſe vim iuſtificandi, neque datam eſſe, vt iuſtificaret, ſed vt morbum oſtenderet, & ad quærendum medicum excitaret; Euangelicam verò habere vim iuſtificandi, & eo fine inſtitutam eſſe, vt iuſtificaret.

10. Dices. Si hæc vera ſunt, ſequitur, Iudæos, non potuiſſe ſaluari. Erant enim ſerui, vt dictum eſt: at ſerui nunquam adeunt hæreditatem, ſed ſoli filij. Reſpondeo. Erant ſerui, ſeu potius in ſtatu ſeruorum pro illo tempore. Vnde rectè infertur, pro illo tempore non potuiſſe obtinere vitam æternam. Nam regnum cœlorum clauſum fuit in veteri Teſtamento. Non tamen neceſſe eſt, fuiſſe ſeruos reſpectu huius temporis, ſeu noui Teſtamenti, quia poterant adoptari in filios cum hac conditione, vt in nouo Teſtamento, quando Chriſtus ſua morte aperuiſſet regnum cœlorum, adirent hæreditatem. Hinc Apoſtolus, qui ſuprà dixerat, fuiſſe ſeruos & ancillæ filios, alibi hoc mitigat, aſſerendo fuiſſe quidem veros filios, ſed adhuc ſub pædagogo & tutoribus conſtitutos, ac proinde habitos fuiſſe vt ſeruos (Galat. 2. 23. & 41.) Itaque ſecundum Apoſtolum res ſic habet. Sicut filius habet duplicem ſtatum: vnum ſeruitutis, quando eſt ſub pædagogo, alterum libertatis, quando eſt ſui iuris: ita populus Dei habuit duplicem ſtatum, vnum ſeruitutis in veteri Teſtamento, ſub iugo legis Moſaicæ, alterum libertatis in nouo Teſtamento; ſub gratia legis Euangelicæ.

CAPVT

CAPVT IV.

De lege humana.

REIECTO iure gentium, de quo ſupra dictum eſt, ſolum agam de lege Eccleſiaſtica & ciuili, hoc ordine. 1. an Prælati Eccleſiæ habeant poteſtatem condendi leges Eccleſiaſtica obligantes in conſcientia. 2. an Principes ſæculares habeant poteſtatem condendi leges ciuiles obligantes in conſcientia. 3. an huiuſmodi leges obligent ſub peccato mortali. 4. an obligent cum periculo vitæ. 5. an obligent ad actus interiores. 6. an, vt vbique obligent, debeant promulgari in ſingulis prouinciis. 7. an obligent ſtatim poſt factam promulgationem 8. an præter promulgationem requiratur etiam conſenſus ſeu acceptatio populi. 9. an hæ leges poſſint irritare contractus. 10. an poſſint inhabilitare perſonas. 11. an Clerici obligentur legibus ciuilibus. 12. an Principes & Legiſlatores obligentur ſuis legibus. 13. an Principes poſſint diſpenſare in ſuis legibus. 14. an ſubditi poſſint aliquando facere contra verba legis, & mentem legis interpretari.

QVÆSTIO I.

An Prælati Eccleſiæ habeant poteſtatem condendi leges Eccleſiaſticas obligantes in conſcientia?

1. POteſtas Eccleſiaſtica triplex eſt. Vna ordinis: altera iuriſdictionis interioris: tertia iuriſdictionis exterioris. Prima refertur ad ſacramenta conficienda & miniſtranda. Secunda ad regendum populum Chriſtia

Christianum in foro conscientiæ, quod fit absoluendo & ligando. Tertia ad eundem populum regendum in foro exteriori, quod fit leges condendo, puniendo, caussas cognoscendo, controuersias dirimendo, & quæ similia sunt.

2. Est ergo quæstio de hac tertia potestate, an eam habeant Prælati Ecclesiæ ad condendas leges Ecclesiasticas, quæ obligent subditos in conscientia. Negarunt olim VValdenses, Marsilius de Padua, Ioãnes VVicleff, & Ioannes Hus, apud Bellarminum lib. 4. de Pontifice, c. 15. Eos secutus est Caluinus lib. 4. instit. c. 10. §. 1. & sequentibus, vbi tametsi concedat, Prælatos Ecclesiæ posse condere nouas leges Ecclesiasticas, quæ conducant ad disciplinam, vel honestatem, vel pacem conseruandam, negat tamen huiusmodi leges obligare quemquam in conscientia. Ratio illius est, quia conscientiæ fidelium soli Deo subiectæ sunt, ac proinde à solo Deo ligari possunt. Hinc infert, Pontificem & Episcopos, qui suis legibus obligant conscientias subditorum, esse tyrannos & carnifices conscientiarum: & eorum leges esse impias, perniciosas, libertati Christianæ repugnantes. Pro hoc errore occurrunt plura argumenta, quæ paulò pòst diluenda sunt.

3. Prima Conclusio. Prælati Ecclesiæ habent potestatem regendi subditos, & subditi iure diuino tenentur eis obedire. Patet ex Scripturis. Ioan. 21. 17. *Pasce oues meas.* Luc. 10. 16. *Qui vos audit, me audit: & qui vos spernit, me spernit.* Matth. 18. 17. *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus & publicanus.* Act. 20. 28. *Spiritus sãctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.* Roman. 13. 1. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Hebr. 13. 17. *Obedite Præpositis vestris, & subiacete illis.* Et ratio est, quia si subditi nõ tenerẽtur obedire, iã nõ essẽt subditi.

4. Secunda Conclusio. Prælati Ecclesiæ non tantùm habent

habent potestatem regendi subditos, sed etiam coërcendi & puniendi, si non obediant, vt passim patet ex Apostolo, 1. 21. *Quid vultis? in virgo veniam ad vos, an in spiritu mansuetudinis*; 2. Cor. 13. 10. *Hæc absens scribo vt non præsens durius agam secundũ potestatem, quam Dominus mihi dedit.* Et hac potestate frequenter vsus est. 1. quando excommunicauit Corinthium incestuosum. 2. quando reprehendit Corinthios, quod iudicio contenderent apud infideles. 3. quando Hymenæum & Alexandrum, propter hæresim, tradidit Satanæ. 4. quando Thessalonicẽsibus scripsit; *Si quis nõ obedit verbo nostro, per epistolam hunc notate, & nõ commisceamini illi.*

4. Tertia Conclusio. Prælati Ecclesiæ habent etiam potestatem condendi nouas leges, obligantes in conscientia. Sequitur ex dictis, quia habent potestatem regendi & puniendi subditos, & subditi tenentur illis obedire: ergo habent potestatem condendi leges secundùm quas possint regere & punire subditos, & in quibus subditi teneantur illis obedire.

5. Dices, non sequitur, quia possunt regere & punire subditos secundùm leges diuinas, & in iis quæ sunt iuris diuini. Possunt enim suis subditis præcipere, vt seruent mandata Dei, & punire eos, si non seruent. Quòd si præcipiant aliquid, præter id, quod à Deo præceptum est, subditi non tenentur in conscientia obedire. Respondeo. Potestas Prælatorum latiùs se extendit, quàm ad ea quæ sunt iuris diuini. 1. quia testimonia Scripturæ, quæ allata sunt, non astringuntur ad solum ius diuinum, 2. quia Apostoli multa præceperunt subditis, quæ non erant iuris diuini. Nam in Concilio Hierosolymintano (Act. 15.) prohibuerunt sanguinem, suffocatum. & immolata, quæ tũc tẽporis non erãt prohibita iure diuino. Ius enim veteris Testamenti erat abrogatum, nec vllũ aliud extabat ius diuinũ, quo illa prohiberentur.

prohiberentur. Similiter D. Paulus (1. Timoth. 3. 2.) legem ſtatuit de bigamis ad Epiſcopatum non admittendis. Et alibi (præſertim 1. Corinth. 7. 10.) diſtinguit ſua præcepta à præceptis Chriſti, Et 2. Theſſ. 3. 14. ait, *Si quis non obedit verbo noſtro, ne commiſceamini ili*: quod ſine dubio aliud eſt, quam ſi dixiſſet, ſi quis non obedit verbo aut præcepto Dei. Denique legantur canones Apoſtoloru & Concilia generalia, Decreta Pontificũ, in quibus multæ ſunt leges Eccleſiaſticæ de iis, quæ iure diuino in particulari determinata non ſunt. Et ſanè, ſi nihil aliud eſſet, ſufficerent præcepta Eccleſiæ de communione in Paſchate, de confeſſione annua, de ieiuniis & feſtis.

6. Quæres 1. Quinam ſint Prælati, qui habent poteſtatem condendi huiuſmodi leges? Reſpondeo. Multi ſunt. 1. Pontifex in tota Eccleſia. 2. Legati ſedis Apoſtolicæ in iis Prouinciis, ad quas mittuntur. 4. Epiſcopi in ſuis Diœceſib. 4. Superiores religionum in congregatione generali. Quæres 2. A quo habeant? Reſpondeo. Pontifex immediatè habet. Chriſto. Legati à Pontifice. Epiſcopi, vel à Chriſto, vt aliqui volunt, vel à Pontifice, vt alij. Superiores religionum olim habebant ab Epiſcopis: nunc à ſolo Pontifice. Vide Vaſquez in. 1. 2 diſput. 153. cap. 1. & Suarez lib. 4. de legibus cap 3. 4. 5. 6.

7. Prima obiectio. Deus non vult aliquid addi ad ſua præcepta, neque in veteri neque in nouo Teſtamento. De veteri patet ex illo Deut. 4. 2. *Non addetis ad verbum, quod vobis loquor* Et cap. 12. 23. *Quod præcipio tibi, hoc tantùm facito Domino, nec addas quicquam, nec minus*. De nouo, ex illo Matth. 28. 20 *Docete eos ſeruare omnia quacunque mandaui vobis*. Vbi Chriſtus non dicit Apoſtolis, vt doceant ſeruare ſua præcepta, ſed Chriſti. Et ratio eſt, quia lex Euangelca, quæ à Chriſto

lata

lata est, per se sufficit ad salutem: ergo frustra aliquid illi additur. Respondeo. Deus in Deuteronomio loquitur de præceptis cæremonialibus & iudicialibus a se datis, & prohibet Iudæis, ne aliquid addant ex ritu Gentilium, inter quos vixerant in Ægypto, & deinceps victuri erant in Palæstina. Hoc manifestè patet ex cap. 12. circa finem, vbi speciatim mandat, ne in sacrificiis imitentur Gentiles, qui falsis Diis offerebant suos filios & filias per ignem, sed hoc solum offerant, quod ipsis à Deo præscriptum est, nempe ex animalibus oues, capras, hœdos, boues, vitulos, columbas, passeres, turtures: ex fructibus terræ panem, similam, salem, thus, manipulum spicarum virentium, & triticum: ex liquoribus sanguinem, vinum, oleum, aquam. Et mox subdit: *Hoc tantum facito Domino, nec addas quicquam, nec minuas.* Quod alibi his verbis expressit, *Non declinabis, vel ad dexteram, vel ad sinistram.* (Deuter. 17. 20. & Iosue. 1. 7.) Igitur obiectio, quæ sumitur ex Deuteronomio, habet hanc vim, Iudæi in veteri Testamento non poterant imitari ritum Gentilium in cæremoniis & sacrificiis: ergo Prælati Ecclesiæ in nouo Testamento non possunt leges Ecclesiasticas condere. Certè hæc consequentia nulla est. Alioqui nec Apostoli in Concilio Hierosolymitano potuissent legem condere de suffocato & sanguine, nec Paulus legitimè dedisset Corinthiis præceptum de matrimonio fidelium cum infidelibus. (1. Cor. 7. 12.) Porrò illud Christi, *Docete eos seruare omnia, quæcumque mandaui vobis*, pro nobis facit contra aduersarios, idque dupliciter. Primò, quia Christus non solum mandauit seruari præcepta Dei, sed etiam Prælatorum Ecclesiæ, iuxta illud, *Si Ecclesiã nõ audierit, sit tibi sicut ethnicus & publicanus.* Et, *Qui vos audit, me audit: & qui vos spernit, me spernit.* Secundò, quia si Apostoli debebant docere Gen-

tiles seruare omnia mandata Dei, cur dicunt aduersarij, mandata Dei esse impossibilia? An putant seruari oportere, quæ seruatu impossibilia sunt? Quod præterea obiicitur, legem Euangelicam per se sufficere ad salutem, verum quidem est, sed alio sensu, quàm Caluinistæ volunt. Est enim sufficiens, quia non tantùm comprehendit mandata, quæ immediatè à Deo dantur, sed etiam quæ ab hominibus authoritate Dei.

Secunda obiectio. Christus sæpe dānat præcepta humana, vt Marci 7.7. *In vanum me colunt, docētes præcepta hominū.* Et Matth. 23. reprehēdit Pharisæos, quod *alligarent onera grauia*, id est, imponerent grauia præcepta. Respondeo. Christus reprehendit Pharisæos multis de causis. Primò, quod docerent aliqua, quæ repugnarent præceptis diuinis, vt v. g. potius offerendū esse templo, quàm subueniendum parentibus. (Marci 7.11.) Secūdò, quod darent aliis multa præcepta, quæ ipsi non seruarent. Matth. 23.4. Tertiò, quod darent quædam inutilia. (Marci 7.4.) Quartò, quod sua minutiora pluris facerent, quā diuina: imo, quod diuina negligerent. (Matt. 3.23 & Marci 7.8.) Addit tamen, quod aduersarij dissimulant, non solùm diuina, sed etiam humana seruanda esse, licet minutiora videantur. Sic enim ait apud Matthæū loco citato; *Hæc oportuit facere, & illa non omittere.*

9. Tertia objectio. Christus abrogauit leges Mosaicas, tum propter earum multitudinem, tum propter difficultatem, ergo Christianis non debent imponi leges Pontificiæ, quæ multo plures & difficiores sunt, quam Mosaicæ; alioqui durior esset cōditio Christianorum, quàm olim Iudæorum, quod est contra illud Christi, *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Quo argumento vtitur Aug. epist. 119. ad Ianuarium, c. 19. vbi conqueritur tolerabiliorem fuisse conditionē Iudæorum, quàm modo sit Christianorum, quia Iudæi, tametsi haberent multa præcepta, habebant tamen diuina: at

Chistia

Christiani,& plura habent quàm Iudæi,& non habent diuina, sed humana. Respondeo. Christus abrogauit leges Mosaicas non præcisè propter multitudinem & difficultatem, sed etiam propter alias causas,quas c.4. quæst.8.commemoraui.Primò,quia erant imperfectæ. (Hebr.7.18.) Secundò,quia erant vmbræ futuri luminis, ideoque adueniente lumine debebant euanescere. (Hebr.10. 1.) Deinde, falsum est,leges Pontificias esse plures & grauiores quàm fuerint Mosaicæ. Nam primò, quod attinet ad multitudinem, leges Mosaicæ quæ obligabant omnes Iudæos, erant plurimæ, præsertim de purificationibus, sacrificiis, oblationib. delectu ciborum: at Ecclesiasticæ,quæ quidem obligent omnes Christianos,vix sunt quatuor aut quinq;, nempe de seruandis festis, ieiuniis, confessione annua, & communione in Paschate. Reliquæ omnes, quæ continentur in iure canonico, vel non sunt leges propriè dictæ, quæ obligent in conscientia, sed piæ tantùm constitutiones, quæ nos dirigunt, vel certè non pertinent ad omnes, sed ad paucos, ac nominatim ad eos, qui cupiunt ad sacros ordines promoueri, vel iudices Ecclesiastici constituti sunt: vel denique, non tam nouæ leges, quàm legis diuinæ explicationes censeri debent. Similiter,quod attinet ad grauitatem,multò seueriores erant Mosaicæ, quam sint nostræ Ecclesiasticæ. Nā nostræ,quæ omnes obligant,nihil aliud sunt, quàm determinationes quędam legum diuinarum,& nullam molestiā aut difficultatem illis superaddunt. Nam leges diuinæ obligant nos,vt aliquando ieiunemus,cōfiteamur,communicemus,ab opere seruili abstineamus. At Ecclesia determinat tempus,quo illa præstanda sunt.

Porrò Augustinus, cuius authoritas obiicitur, planè pro nobis est. Nam loco citato expresè approbat, non modò præcepta Dei, sed Etiam Ecclesiæ & Cōci-

liorum: & solum reiicit quosdam abusus, qui contra communem Ecclesiæ consuetudinem in quibusdam locis irrepserant. Verba eius sunt hæc; *Quod autem instituitur præter consuetudinem, vt quasi obseruatio sacramēti sit, approbare non possum.* Et paulò pòst; *Hoc nimis doleo, quia multa, quæ in diuinis libris saluberrima præcepta sunt, minus curantur, & tam multis præsumptionibus sic plena sunt omnia, vt grauius corripiatur, qui per octauas suas terram nudo pede tetigerit, quàm qui mentem vinolentia sepelierit. Omnia itaque talia, quæ neque sanctarum scripturarum authoritatibus continentur, nec in Cōciliis Episcoporum statuta inueniuntur, nec consuetudine vniuersæ Ecclesiæ roborata sunt, resecanda existimo.* Hæc, & plura Augustinus. Ex quibus perspicuum est, nullo modo fauere illum Caluinistis, sed omnino nobiscum sentire, quia disertè admittit statuta Episcoporum, & consuetudinem Ecclesiæ, quæ à Caluinistis oppugnantur.

QVÆSTIO. II.

An principes sæculares habeant potestatem condendi leges ciuiles obligantes in conscientia?

1. PRimus error est Vvaldensium & Anabaptistarum: qui simpliciter negant. Alter Caluini, qui tametsi lib 4. inst. cap. 20. doceat contra Anabaptistas, in Ecclesia debere esse leges ciuiles, tamen cap. 10. §. 5. negat eiusmodi leges obligare in conscientia; quod etiam sensit Ioannes Gerson de vita spirituali, lect. 4. Almaynus de potestate Ecclesiastica q. 1. cap. 10. & vt aliqui volunt, Nauarrus in Manuali cap. 23. nu. 55. Et probatur. *Primò*, quia potestas politica est merè temporalis: ergo nihil ei cum conscientia. *Secundò*, quia finis legum ciuilium est pax æterna; non autem pax conscientiæ. *Tertiò*, Princeps sæcularis non iudicat de internis, sed tantùm de externis. *Quartò*, non potest infligere

gere pœnam ſpiritualem : ergo nec ad illam obligare. *Quintò*, non poteſt abſoluere in conſcientia : ergo nec ligare. *Sextò*, non intendit ligare ſub peccato. *Septimò*, aliàs idem peccatum bis puniretur, ſemel hîc à principe ſæculari, & ſemel à Deo poſt hanc vitam. *Octauò*, magis obligat minutiſſima lex diuina, quàm grauiſſima humana : ſed minutiſſima diuina, quâ prohibetur mendacium officioſum, ſolùm obligat conſcientiam ſub peccato veniali: ergo grauiſſima humana ſub nullo obligat.

2. Prima Concluſio. Chriſtiani Principes habent poteſtatem condendi leges ciuiles. Ita D. Auguſtinus l. 19. de Ciuitate Dei c. 17. Et colligitur ex illo Prouerb. 8. 15. *Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt.* Ratio eſt, quia Principes habent poteſtatem regendi ſubditos in rebus ciuilibus: hoc a. non poſſunt præſtare ſine legibus ciuilibus : ergo habent poteſtatem condendi leges ciuiles. Maior patet ex Apoſtolo, Rom. 13. Minor probatur, quia ſubditi debent habere aliquam regulam, quam ſequantur in commerciis & contractibus ciuilibus. Hæc autem regula non poteſt eſſe alia quàm lex ciuilis, authoritate Principis conſtituta. Nam neque ſola lex naturalis ſufficit, cùm non deſcendat ad particularia, neque lex Moſaica, quia illa iam abrogata eſt: neque lex Euangelica, quia illa ſolùm tractat de rebus diuinis & cœleſtibus : ergo neceſſaria eſt lex ciuilis, à Principe conſtituta.

3. Dices, Sufficit arbitrium Principis ſine lege, Nam Princeps ſolo arbitrio poteſt regere ſuos ſubditos, vt olim factum eſt apud Rom. quorum Reſpublica trecentis annis, teſte Liuio, ſine legibus fuit gubernata. Reſp. Arbitriũ Principis aliquo modo poteſt ſufficere, quando & Princeps eſt ſapiens, & paucos habet ſubditos. Abſolutè tamen non ſufficit, vt docet Ariſt. l. 3.

Polit. c.11. Et probatur 1.quia ſæpe contingit Principem eſſe malum, aut imprudentem, aut perſonarum acceptorem: ergo ſi in tali caſu ſufficeret arbitrium Principis, iam malè gubernaretur Reſpublica. 2. quia quotieſcunque moreretur Princeps, & alius illi ſuccederet, toties oporteret mutari modum gubernandi. Non enim omnes Principes habent idem ingenium aut complexionem. Hinc autem ſequerentur multa alia incommoda, quæ tamen ceſſant, quando Principes gubernant ſuos ſubditos iuxta conſtantes ac iuſtas leges.

4. Secunda Concluſio. Leges ciuiles, quæ verè leges ſunt, obligant in conſcientia. Ita D.Thom.q.96.art. 4. & alij Scholaſtici in 2. d. 44. Ratio eſt, quia, quamuis huiuſmodi leges ſint iuris humani, tamen diuini iuris eſt, vt ipſis obtemperemus: ergo in conſcientia tenemur ipſis obtemperare. Hinc illud Apoſtoli Rom.13.2. *Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit. Qui autem reſiſtunt, ipſi damnationem acquirunt.* Et infrà v. 5. *Ideo neceſſitate ſubditi eſtote, non ſolùm propter iram ſed etiam propter conſcientiam,* Et 1.Petr.2.3: *Subditi eſtote propter Deum ſiue Regi quaſi præcellenti, ſiue Ducibus tanquam ab eo miſſis, ad vindictam malefactorum.* Simile argumentum ſumi poteſt ex iure naturali. Sicut enim ius diuinum præcipit, ſic etiam ratio naturalis dictat, obediendum eſſe legitimis ſuperioribus: quod autem ratio naturalis dictat eſſe faciendum, hoc in conſcientia tenemur facere.

5. Tertia Cõcluſio. Hãc poteſtatẽ cõdendi leges ciuiles obligãtes in cõſciẽtia habet Imperator in Imperio, Rex in ſuo Regno, & quælibet Reſpublica libera, quæ in tẽporalibus non ſubeſt Imperatori aut Regi, cuiuſmodi eſt Reſp. Veneta & Genuẽſis. Non autem alij Principes, Comites, aut Barones, qui vel Imperatori, vel alicui Regi, vel Reipublicæ liberæ ſubiecti ſunt, niſi ex

ipſorum

ipsorum concessione, vel priuilegio. Ita Dominicus Sot.li.1. de iust.q.1.a.3.Suarez l.3.de leg.c.7.8. & 9.& alij ibidem citati.Ratio est,quia illi omnes & soli possunt propria authoritate condere leges ciuiles, qui in suis regnis ac prouinciis habent supremam iurisdictionem temporalem : tales sunt Imperator, Reges,& Respublicæ,liberæ;non autem alij, qui illis in temporalibus subiecti sunt.

6. Quæres 1. An leges Imperatoriæ,vim habeant in regnis Imperio non subiectis, præsertim ea ex parte, quâ per proprias leges illis derogatum non est? Respondeo. Hoc definiri non potest,nisi ex praxi & consuetudine cuiusque regni.Vide Suarez loco citato c.8. vbi speciatim agit de praxi & consuetudine trium regnorum,Galliæ,Hispaniæ,& Lusitaniæ.

7. Quæres 2. an ius condendi leges ciuiles pertineat ad Regem , aut potius ad Reginam , quando Regina iure hæreditario accipit regnum , & Rex aliunde assumitur ratione matrimonij? Aliqui putant ad vtramque pertinere in tali casu ; quod tamen videtur absurdum.1.quia contra ius naturale est, vt sint duo capita eiusdem regni , cum æquali potestate.2. quia sequeretur magna perturbatio , si Rex dissentiret à regno , & tamen vterque vellet esse caput administrationis. Alij ergo dicunt iurisdictionem regni, ac proinde potestatem condendi leges,ad solum virum,non ad fœminam pertinere,præsertim post matrimonium legitimè contractú:etiamsi vir sit extraneus,& regnum ad fœminá iure hæreditario delatum sit. Ratio est , quia fœmina iure naturali & diuino debet esse sub potestate viri, non autem vir sub potestate fœminæ , iuxta illud 1. Cor.11.3. *Caput mulieris est vir.* Et 1.Timot.2.12. *Docere autem mulieri non permitto , neque dominari in virum.* Et confirmatur , quia administratio dotis , iure

communi transit ad virum: sed in hoc casu, regnum est quasi dos, quam secum adfert Regina ad matrimonium: ergo administratio regni transit ad virum.

8. Alij denique distinguunt, asserentes, *Primò*, virum qui Reginam hæreditariam in vxorem ducit, iure Regem appellari. *Secundò*, Reginam ei subditam esse in administratione domus seu familiæ. *Tertiò*, ius tamen gubernandi regnum, & condendi leges ciuiles pertinere ad Reginam, nec Regem quicquam posse facere, Regina dissentiente. Prima pars probatur, quia vir, iure matrimonij, gaudet titulo & honore vxoris: sicut è contrario, vxor gaudet titulo & honore mariti, vt statuitur in Authentica. *De Consulibus*, cap. 2. collat 8. & in L. *Mulieres*, C. de dignitatibus. Et ratio est, quia vir & mulier iure matrimonij, sunt vna caro, ac proinde communi honore ac titulo gaudere debent. Secunda pars patet ex Apostolo loco citato, vbi vult mulierem in re domestica subiectam esse viro, non autem dominari in virum. Tertia probatur; quia ius gubernandi regnum & condendi leges, non potest æqualiter ad vtrumque pertinere; vt iam ostensum est: nec iure matrimonij transferri potest ad solum virum, quia licet administratio dotis, iure communi, transeat ad virum, hoc tamen non habet locum in regno, sed in aliis rebus, quæ dotis nomine afferuntur. Ratio est, quia quando ius regni administrandi collatum est alicui certæ personæ & illius hæredibus, non potest in alium transferri sine consensu illius, à quo collatum est. Cum ergo ab ipso regno collatum sit huic personæ, non potest sine consensu totius regni transferri in extraneum. Neque lex matrimonij habet per se vim transferendi. Idem fit in iure patronatus. Nam præsentatio quæ ad fœminam pertinebat ante matrimoniũ, etiam post matrimonium contractum ad eam pertinet, neque

neque transit ad virum, nisi de consensu vxoris. Hinc patet, si in regni administratione, vel in lege ferenda, dissentiret Rex à Regina, non Regi sed Reginæ obtemperandum esse. Secus est de administratione familiæ. Nec obstat illud Apostoli, *Docere mulieri non permitto*. Hoc enim intelligitur de doctrina & prædicatione Euangelij, non autem de doctrina, seu potius directione, quæ fit per leges. Vide Baldum, Alciatum, Tiraquellum, & alios apud Vasquez disp. 153. c. 3.

9. Ad argumenta initio allata sic respondeo. Ad 1. negatur consequentia, quia potestas politica dicitur merè temporalis, ratione obiecti, quia præcipit actiones rerum temporalium. Nihilominus ratione obligationis potest dici spiritualis; quia obligat conscientiam. Nam Deus vult; vt etiam in actionibus externis & sæcularibus obediamus potestati politicæ, & ideo iure diuino tenemur ei obedire. *Ad* 2. finis quidem legum ciuilium est pax æterna; sed tamen in conscientia nos obligant, vt hanc pacem seruemus. *Ad* 3. Non necesse est, vt Princeps sæcularis iudicet de internis, sed satis est, quod imponat legem externam; quæ in conscientia coram Deo nos obliget. *Ad* 4. *&* 5. negatur sequela; quia cum Princeps in condendis legibus vtatur authoritate Dei (Rom. 13.4. & Prouerb. 8. 15.) potuit illi Deus permittere, vt obliget subditos in conscientia, non tamen, vt iudicet de internis, aut infligat pœnam internam & spiritualem. *Ad* 6. Non opus est, vt Princeps intendat obligare subditos sub peccato, sed sufficit, quod intendat eos obligare ad præstandum id quod præcipitur. Nam si hoc intendit, iam veram & propriè dictam legem instituit. Huiusmodi autem lex necessariò obligat in conscientia. Nec est in potestate Principis, vt veram legem instituat, & subditos obliget ad præstandum quod præcipitur, & tamen non

obliget in conſcientia. Sicut non eſt in mea poteſtate vt voto caſtitatis obſtringam me ad ſeruandam caſtitatem, & non obſtringam me in conſcientia. *Ad* 7. Nō eſt nouum aut abſurdum; vt idem peccatum bis puniatur. Nam furta & homicidia non ſolum puniuntur à Deo, ſed etiam à magiſtratu. *Ad* 8. Maior dupliciter intelligi poteſt. Primò, quod minutiſſima lex diuina magis obliget, id eſt, ſub maiori peccato, quàm grauiſſima humana. Sic falſa eſt. Secundò, quod magis id eſt, firmius non obliget. Sic vera eſt, quia lex diuina eſt firma, humana mutari poteſt.

QVÆSTIO. III.

An leges humanæ obligent ſub peccato mortali.

1. DIctum eſt leges humanas, tam ciuiles, quàm Eccleſiaſticas, obligare in conſcientia. Nunc quæritur, an obligent ſub peccato mortali, an tantum ſub veniali? Loquor autem de legibus humanis, quæ verè leges ſunt, vt excipiam quaſdam conſtitutiones humanas, quæ non habent vim legis aut præcepti, ſed tantum directionis aut conſilij, quia ſcilicet, qui eas proponit non intendit obligare ſubditos, ſed tantum dirigere. Igitur de veris legibus ſermo eſt.

2. Prima Concluſio. Leges humanæ, tam ciuiles quam eccleſiaſticæ, ſemper obligant ſub peccato. Ratio eſt, quia ſemper obligant in conſcientia, vt dixi, ergo ſemper ſub peccato. Nam quidquid fit contra obligationem conſcientiæ, peccatum eſt. Et confirmatur, quia qui non obedit mandato ſuperioris in re licita & honeſta, facit contra ius diuinum, ac proinde peccat, iuxta illud Ro. 13. 2. *Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit*: ergo ſub peccato tenetur obedire, & non reſiſtere.

3. Secunda

3. Secunda Conclusio. Leges humanæ aliquando obligant sub mortali, aliquando sub veniali. Ita Suarez lib. 3. de legibus cap. 24. & seq. Vasquez dis. 158. & alij passim. Ratio est, quia semper obligant sub peccato, vt dixi: ergo pro qualitate materiæ & circunstantiarum, nunc sub mortali, nunc sub veniali. Et confirmatur, quia leges diuinæ & humanæ, tametsi differant quoad firmitatem, quod humanæ abrogari possint ab homine, non item diuinæ, tamen non differunt quoad obligationem. Vtræque enim obligant iure diuino & naturali. Nam sicut iuris diuini ac naturalis est seruare leges diuinas, sic etiam, seruare humanas. At diuinæ aliquando obligāt sub mortali, cuiusmodi est lex prohibens homicidium, adulterium, idololatriam: aliquando sub veniali, cuiusmodi est lex prohibens mendacium. Ergo idem dici potest de humanis.

4. Sed iam manet difficultas, vnde discerni possit, an lex aliqua humana obliget sub mortali, an sub veniali? Suppono, aliud esse legem humanam obligare sub mortali: aliud, transgressorem legis humanæ peccare mortaliter. Hoc posterius latiùs patet. Nam transgressor non solùm peccat mortaliter, quando violat legem obligantem sub mortali, sed etiam quando ex contemptu violat legem obligantem sub veniali. Idem est in opposito puncto. Nam transgressor non solùm peccat venialiter, quando violat legem obligantem sub veniali, sed etiam quando ex imperfecta deliberatione violat legem obligantem sub mortali. Igitur non disputamus hîc an trāsgressor legis peccet mortaliter, an venialiter, sed solùm, an lex obliget sub mortali, an sub veniali? Et vnde colligi id possit? Aliqui putant id colligi ex intentione legislatoris, si de ea constet. Alij ex verbis ipsius legis. Alij ex pœna apposita in transgressores. Alij ex grauitate, vel leuitate materiæ,

quam-

quam lex præcipit aut prohibet. Hinc variæ à variis assignantur regulæ, quæ breuiter examinandæ sunt.

5. Prima Regula. Ex sola intentione legislatoris pendet quod lex obliget sub morali aut veniali, ac proinde, si constet legislatorem velle, vt obliget sub mortali, obligabit sub mortali: si sub veniali, obligabit sub veniali. Ita Angelus, Syluester, Armilla, Caietanus, & Corduba, teste Suarez lib. 3. de legibus, cap. 25. num. 3. Et probatur 1. quia apud quosdam religiosos sunt præcepta obedientiæ, quæ etiam de rebus minimis obligant sub pœna excommunicationis. At hæc tam grauis obligatio circa res minimas, non potest aliunde oriri, nisi à sola intentione legislatoris. 2. Similiter Deus imposuit Adæ grauissimum præceptum in re minima, obligans sub reatu æternæ mortis.

6. Hanc tamen Regulam meritò non admittit Suarez, nisi intelligatur de intentione legislatoris iusta & rationabili. Non esset autem iusta & rationabilis, si legislator in materia leui vellet obligare subditos sub peccato mortali. Nec obstant argumenta contraria. Nam materia quæ in se leuis apparet, potest esse grauis in ordine ad finem à legislatore intentum. Atque ita sæpè fit apud religiosos, quorum proximus finis est, contendere ad summam perfectionem, quæ in hac vita haberi potest. Ad hanc perfectionem obtinendam requiruntur varia media, quorum aliqua, tametsi in se parui momenti esse videantur, tamen respectu illius finis, valde vtilia ac necessaria censeri possunt. Itaque præcepta, quæ dantur de eiusmodi mediis, non æstimantur obligare in materia leui, sed potius in graui. Idem est de præcepto Adæ imposito. Nam abstinentia à fructu arboris, quæ illi præcipiebatur, tametsi in se esset parua, tamen respectu finis erat grauissima, quia præcipiebatur illi in recognitionem obedientiæ Deo debitæ,

debitæ, & quasi in tributum humanæ subiectionis ad Deum, vt bene notat Suarez loco citato, n. 5.

7. Secunda Regula. Si verba legis quibus aliquid præcipitur aut prohibetur, spectentur secundum suam vim & propriam significationem, non potest ex iis præcisè colligi, an legislator velit obligare subditos sub mortali, an sub veniali, nisi hoc expresse addatur. Ita Nauarrus in Manuali cap. 23. nu. 50. Caietanus in 2.2. q. 186. art. 9. ad 3. Suarez lib. 3. c. 26. n. 6. & plures alij. Ratio est, quia verba *præcipiendi* & *prohibendi* possunt esse communia cuicumque legi, siue obliget sub mortali, siue sub veniali. Sicut enim legislator potest vti verbo *prohibendi*, quando fert legem prohibentem furtum, aut homicidium, sic etiam quando fert legem prohibentem mendacium aut verbum otiosum.

8. Tertia Regula. Si verba legis spectentur ex vsu Ecclesiastico, iam omnia verba *præcepti*, aut *prohibitionis*, posita in lege canonica, significant obligationem sub peccato mortali, nisi ex aliis verbis oppositis contrarium colligatur. Ita Nauarrus loco citato, Medina c. de ieiunio, q. 7. & Alphonsus à Castro lib. 1. de lege pœnali c. 5. Et probatur Ex Clementina, *Exiui de paradiso* §. *Cum igitur*, vbi Pontifex agens de Constitutionibus S. Francisci, dicit transgressionem earum aliquando esse mortalem *vi verbi*, aliquando non. Tunc autem putat esse mortalem *ex vi verbi*, quando apponitur verbum *præcepti*, aut *prohibitionis*. Hinc infert Nauarrus, verbum præcipiendi & prohibendi, in legibus Ecclesiasticis, significare animum obligandi sub mortali, non quidem ex sua primaria significatione, sed ex vsu & consuetudine Ecclesiastica. Addit aliter rem habere in legibus ciuilibus. Nam Principes sæculares numquam declararunt, se verbo *præcipiendi* velle inducere obligationem sub mortali.

9. Hanc

9. Hanc regulam oppugnat Vasquez disp. 158. cap. 4. Primò, quia ex ea sequitur, liberum esse legislatori, in quacunque materia, obligare sub mortali aut veniali, prout ipsi visum esset, quod falsum est. Non enim potest efficere, vt lex iusta in re graui obliget tantum sub veniali: nec item, vt in re leui obliget sub mortali. Secundò, quia verbum *præcipiendi*, non aliter accipitur in lege ciuili, quam Ecclesiastica. Vtrobique enim accipitur, vt indifferenter potest significare obligationem sub mortali, aut veniali. Nec oppositum colligitur ex Clementina citata. Nam Pontifex ibi non definit, quãdo lex obliget sub mortali, & quando sub veniali. Solum respondet ad quæstionem sibi propositã, quæ erat hæc, *An fratres Franciscani ad omnia tam præcepta, quàm consilia Euangelica, ex professione sua Regulæ obligarentur*? Ac primo dicit, non obligari ad ea consilia, quæ in Regura non exprimuntur 2. Ad ea verò, quæ exprimuntur verbo *præcipiendi*, obligari sub mortali. 3. Ad alia, quæ sic non exprimuntur, non item. Vbi duo vult significare. Vnum est, quod S. Franciscus in suis Constitutionibus aliquando vsus sit verbo *præcipiendi*, & tunc intenderit obligare: aliquando non sit vsus tali vel æquipollenti verbo, & tunc non intenderit obligare, sed tantum dirigere. Alterum, quod ex verbo *præcipiendi* colligatur obligatio sub mortali, nõ quidem simpliciter, sed in re graui. Erat enim res grauis, de qua agebatur. Vide similem responsionem Nicolai III. Pontificis in c. *Exiit.* de verb. significat. in 6.

10. Quarta regula. Ex sola grauitate pœnæ, quæ transgressoribus imposita est, discerni potest legem humanam obligare sub mortali. Hæc regula potest dupliciter intelligi. *Primò*, quòd ex eo præcisè lex obliget sub mortali, quia grauis pœna imposita est transgressori. Sic falsa est, quia si legislator ferret legem, cuius transgressio

gressio non multum obesset bono communi, talis lex non obligaret sub mortali, etiamsi grauissimā pœnam minaretur transgressori. *Secundò* ergo potest intelligi, quod grauitas pœnæ quam prudens legislator imposuit transgressoribus, sit magnum signum, materiam legis esse grauem, ac proinde legem obligare sub mortali. Sic vera est, hoc sensu asseritur à Suarez lib. 3. cap. 26. n.4. Et ratio est, quia prudens legislator non solet grauem pœnam imponere, nisi in re magni momenti. Iuxta hanc regulam rectè dixit Scotus in 4. dist. 1. q. 6. propè finem. Quoties lex Mosaica comminabatur transgressori, his verbis *Peribit anima illa de populo suo*, id est, quoties pœnam mortis imponebat transgressori alicuius legis, semper materiam illius legis fuisse grauem, ac proinde sufficientem ad peccatum mortale. Vide etiam Aug. lib. 2. de Baptismo, c. 6.

11. Quinta regula. Ex grauitate & vtilitate materiæ colligendum est, an lex humana obliget sub mortali, an sub veniali. Nam si res, quæ præcipitur aut prohibetur, magni momenti est, & valde vtilis ad commune bonum vel promouendum, vel impediendum, iam præceptum obligat sub mortali, nec est in potestate legislatoris, vt nō obliget sub mortali. Similiter si parui momēti est, nec multum prodesse aut obesse potest, iam obligat sub veniali tantum, nec est in potestate legislatoris, vt obliget sub mortali. Ita Vasquez disp. 158. c. 4. & alij ab eo citati Ratio illius est, quia quamuis pendeat ex voluntate legislatoris, præcipere & non præcipere, tamen posito semel præcepto, vis obligandi deriuatur ex iure naturali & diuino. Nam vtrumq; ius statuit, obediendum esse superiori præcipienti. Ergo quātitas obligationis nō pendet ex voluntate legislatoris, sed ex quātitate materiæ, quæ præcipitur, vel prohibetur. Simile est in voto & iuramento. Quamuis n. in

potestate vouentis & iurantis sit, vouere & iurare, non tamen in potestate ipsius est, obligare seipsum sub mortali & veniali, quia posito voto & iuramento, obligatio nascitur ex iure naturali, iuxta naturam voti & iuramenti, & materiam vtriusque, non autem ex voluntate vouentis aut iurantis.

13. Hanc regulam partim approbat, partim reiicit Suarez lib.3.cap.27.n.4. & sequentibus. Nam ex vna parte fatetur, legislatorem non posse obligare subditos sub peccato mortali in re leui: ex altera negat non posse obligare sub veniali in re graui. Quamuis enim (ex ipsius sententia) materia grauis sufficiat ad obligationem sub mortali, si legislator velit, non tamen sufficit, si non velit. Ratio eius est, quia obligatio sub peccato mortali est effectus quidem moralis, qui pendet à voluntate & consensu legislatoris: ergo sine ipsius voluntate & consensu non potest oriri: ergo quando legislator, etiam in materia graui, non vult obligare sub mortali, non oritur obligatio sub mortali.

13. Puto nihilominus (saluo meliori iudicio) sententiam Vasquez defendi posse eo sensu, quo ab ipso asseritur. Est autem hic sensus: Quando legislator verè obligat subditos in re graui, ita vt transgressio legis notabiliter obsit bono communi, tunc non est in potestate illius, vt obliget tantùm sub veniali, quia non est in eius potestate, vt transgressio, quæ notabiliter obest bono publico, sit tantùm venialis. Et hoc optimè videtur confirmari à simili de voto. Nam quando quis in materia graui vere obligat se Deo per votum, (vt si voueat perpetuam castitatem) non est in eius potestate, vt transgressio illius voti sit tantum venialis. Idem est de iuramento. Nam qui in re graui obstrinxit se per iuramentum, non potest efficere, vt violatio iuramenti sit peccatum veniale, & non mortale.

Et

14. Et confirmatur, quia ex contraria sententia sequeretur 1. quod Princeps qui fert legem aliquam in re grauissima, posset per eam aliquos obligare sub mortali, aliquos sub veniali, pro suo arbitrio, & sic aliqui transgressores peccarent mortaliter, aliqui venialiter. 2. quod Religiosi, qui vouent perpetuam castitatem, paupertatem, & obedientiam, possent se velle obligare per huiusmodi vota sub peccato tantum veniali. Vtrumque videtur absurdum.

15. Porrò, illa propositio quæ obiicitur: *Obligatio sub mortali est effectus moralis, qui pendet à voluntate legislatoris*, potest dupliciter intelligi. 1. quòd pendeat à sola voluntate legislatoris. Sic falsa est. 2. quòd simul pendeat à materia legis. Sic vera est. Nam licèt obligatio præcisè sumpta pendeat à voluntate & potestate legislatoris, tamen quòd obligatio illa sit sub mortali aut veniali, videtur pendere à materia legis, vt explicatum est.

18. Ex dictis colligi possunt duæ breues regulæ. Vna, quando legislator in re graui obligat subditos, tunc obligatio est sub mortali: quando in re leui, tunc est sub veniali. Altera, quando prudens legislator apponit grauem pœnam in transgressores, tunc signum est, materiam legis esse grauem, ac proinde legem obligare sub mortali. Vide plura apud Authores citatos.

QVÆSTIO IV.

An humanæ leges obligent cum periculo vitæ?

1. PRima opinio est, omnes leges humanas communiter obligare ad sui obseruationem cum periculo vitæ, nisi aliquando in aliquo casu ex benignitate legislatoris contrarium constet. Ita Caietanus q. 96. art. 4. vbi putat hoc esse tam certum, vt oppositum sit

erroneum. Et probat tripliciter. *Primò*, quia quilibet homo, non tantùm quoad bona externa, ſed etiam quoad propriam vitam, eſt pars communitatis: ergo non ſolùm bona externa, ſed etiam propriam vitam debet exponere periculo pro bono communi, quando neceſſe eſt: ergo lex, quæ reſpicit bonum commune, poteſt illum ad hoc obligare. *Secundò*, quia potiùs moriendum eſt, quàm peccatum committendum: ergo potiùs moriendum, quàm lex humana violanda. Nam violatio legis humanæ, peccatum eſt. Sicut ergo lex, humana ſemper obligat ſub peccato, ita ſemper cum periculo vitæ. *Tertiò*, quia de pleriſque legibus conſtat, quod obligent cum tali periculo. Huiuſmodi ſunt hæ. 1. Lex quæ prohibet Sacerdoti celebrare Miſſam ſine veſte ſacra & calice conſecrato. 2. quæ prohibet contrahere matrimonium cum conſanguinea. 3. quæ præcipit militi, vt maneat in ſtatione tempore belli. 4. quæ præcipit Parocho, vt maneat in parochia tempore peſtis. 5. quæ prohibet communicare in ſacris cum excommunicato. 6. quæ prohibet Carthuſianis vſum carnium. Nam in his omnibus potiùs moriendum eſt, quàm aliquid contra legem committendum.

2. Secunda opinio eſt contraria, nullam legem humanam obligare, vel etiam poſſe obligare cum periculo vitæ. Ita Almaynus, vt refert Suar. lib. 3. c. 30. n. 2. Ratio eſt, quia lex humana non poteſt præcipere opera ſupererogationis: at dare vitam propter legem humanam, eſt opus ſupererogationis, & longè difficillimum: ergo lex humana non poteſt illud præcipere. 2. quia conſeruare vitam, eſt de lege naturæ: ergo nulla lex humana poteſt contrarium præcipere.

3. Tertia opinio eſt media, aliquando leges humanas obligare cum periculo vitæ, aliquando non. Ita reliqui ferè Scholaſtici & Caſuiſtæ. Non tamen eodem

modo

modo id explicant. Nam Angelus in Summa, v. *Excommunicatio* 8. num. 18. putat leges humanas in duobus tantum casibus obligare cum periculo vitæ. *Primò*, in causa fidei ac religionis. *Secundò*, in defensione Reipublicæ. Ratio, quia in his casibus maioris momenti est seruare legem, quàm vitam propriam. Nam & negotium fidei ac religionis, & bonum publicum priuatæ vitæ preferendum est. Aliqui recentiores putant tunc solum obligare cum tali periculo, quando legislator præuidens tale periculum, nihilominus obligat subditos, vt si Episcopus tempore pestis præciperet Parocho, ne fugiat.

4. Prima Conclusio. Certum est, legem humanam aliquando posse obligare cum periculo vitæ ad sui conseruationem. Ita præter citatos Authores Dominicus Sotus lib. 1, de iustitia & iure, q. 6. art. 4. Suar. lib. 3. c. 30. n. 4. Vasq. disp. 161. c. 2 & alij ab illis cit. Ratio est, quia in repub. debet esse sufficiens potestas ad conseruãdum bonũ commune: sed aliquando bonũ commune postulat, vt aliquis exponat se periculo vitæ. Hoc modo Imperator in magna necessitate potest obligare militẽ, vt non deserat suã stationẽ, etiamsi sibi moriendum esset.

5. Secunda Conclusio. Ad discernendũ, an lex humana obliget cum periculo vitæ, hæc regula seruanda est. Quando obseruatio legis humanæ plus confert communi bono Reipublicæ, aut communitatis, aut religionis, quàm conseruatio propriæ vitæ, tunc lex obligat cum periculo vitæ. Eodem modo, quando violatio legis humanæ plus nocet bono communi, quàm amissio propriæ vitæ, tunc etiam obligat cum periculo vitæ. Hinc à contrario dicẽdum est, tunc non obligare cum tali periculo, quando vtilitas, quæ nascitur ex legis obseruatione, non est tanti momenti, quanti est vita eius: qui obseruare debet legem. Ita Vasq. loco citato.

6. Hanc regulam optimè probat prima ratio Caietani, tametsi non probet id, quod volebat Caietanus. Nam ex eo, quod quilibet homo est pars communitatis, non sequitur, quod in omni casu debeat exponere suam vitam pro bono communi, sed quòd in eo casu debeat id facere quando lex humana illum obligat, & obseruatio legis humanæ plus prodest bono communi, quàm conseruatio vitæ propriæ. Nam si contrà fieret, id est, si conseruatio vitæ propriæ plus prodesset bono communi, quàm obseruatio legis humanæ, nullus obligaretur seruare legem cum periculo vitæ. Ratio est, quia lex humana nihil aliud respicit quàm bonum commune: ergo neminem intendit obligare cum dispendio boni communis. Esset autem dispendium, si quis seruando legem amitteret vitam, quando vita ipsius esset vtilior, quàm obseruatio legis.

7. Hinc sequitur *Primò*, cõtra Caietanum, non passim, sed rarò fieri, vt lex humana obliget cum periculo vitæ. Nam rarò fit, vt obseruatio legis plus prosit communi bono, quàm conseruatio vitæ. *Secundò* sequitur, parum referre, an legislator præuideat periculum mortis, necne. Hoc solum attendendum est, an id, quod præcipit lex, tanti momenti sit, vt potius seruanda sit lex, quàm vita conseruanda. Si non est tanti momenti, tunc lex non obligat cum periculo vitæ, etiamsi legislator periculum illud præuidisset. *Tertiò* sequitur, cum dicimus legem humanam non esse seruandam in periculo mortis, nos non dicere, committendum esse peccatum ad vitandam mortem (hoc enim in nullo casu licet) sed hoc solum dicere, legem in tali casu non obligare, ac proinde nullum esse peccatum, facere contra legem in illo casu. *Quartò* sequitur, non fieri ex benignitate legislatoris, quod lex aliqua non obliget cum periculo vitæ, sed fieri ex necessitate,

quia

quia legiſlator non poteſt obligare cum tali periculo, quando bonum commune id non exigit. Et in eo differt à Deo, qui cum ſit author vitæ & mortis, poteſt obligare cum periculo vitæ, quando vult. An autem de facto ſit aliqua lex diuina, quæ tam ſeuerè obliget, non eſt huius loci. Videri poteſt Dominicus Sotus loco citato, vbi negat. Quid porrò ſentiendum ſit de exemplis in prima opinione allatis, breuiter explicandum eſt per ſequentes quæſtiunculas.

8. Quæres 1. An metu mortis licitum ſit celebrare Miſſam ſine veſte ſacra, & aliis iure canonico requiſitis? Reſpondeo affirmatiuè cum Paludano in 4. d. 13. q. 2. Antonino 3. part. tit. 13. c. 6. Vaſquez diſp. 161. cap. 3. Ratio patet ex dictis, quia lex humana non obligat cum diſpendio vitæ, quando bonum publicum id expoſcit. Hoc autem non fit in propoſito. Excipio caſum, quo quis à Tyranno cogeretur celebrare ſine veſtibus & aliis requiſitis, in contemptum legis aut religionis. Tunc enim potiùs moriendum eſſet, quàm in contemptum legis aut religionis aliquid committendum. Et fortè præter hunc caſum, vix alius occurrit. Vide Suarez loco citato, n. 15.

9. Quæres 2. An metu mortis licitum ſit contrahere matrimonium cum conſanguinea in gradu lege humana prohibito? Reſpondeo cum Dominico Soto, Suarez, & Vaſquez locis citatis, licitum eſſe externo ritu contrahere, non tamen conſummare. Nam exteriùs contrahere matrimonium cum conſanguinea in tali caſu, non eſt prohibitum niſi iure eccleſiaſtico; quod non obligat cum periculo vitæ. Conſummare autem matrimonium ſic contractum, eſt contra ius naturale, quia cùm reuerà non ſit legitimum matrimonium (lex enim humana non modò prohibet illud, ſed etiam irritum eſſe vult) non poteſt con-

ſummari ſine peccato fornicationis.

Dices, Sicut ſolo iure humano prohibitum eſt talé matrimonium, ſic etiam ſolo iure humano eſt irritum: Ergo ſicut ius prohibens contractum, non obligat cum diſpendio vitæ, ita nec ius irritans: ergo eſt verum matrimonium, quod ſic contrahitur. Reſpondeo: Ius illud, quod prohibet, ne verbis contrahatur matrimonium, non eſt tanti momenti, vt obliget cum diſpendio vitæ, quia non multum aduerſatur communi bono. At iùs irritans eſt magni momenti, quia multa matrimonia contraherentur metu mortis, ex quibus ſequerentur infinita incommoda.

10. Quæres 3. An Parochus teneatur obedire Epiſcopo mandanti, vt tempore peſtis maneat in parochia cum periculo vitæ? Reſpondeo affirmatiuè. Primò, quia ex officio tenetur id facere, etiamſi Epiſcopus non mandaret. Nam *bonus paſtor debet animam ſuam ponere pro ouibus ſuis* (Ioan. 10. 11.) Secundò, quia in tali caſu bonum commune poſtulat, vt potiùs conſulat aliorum vitæ ſpirituali quàm ſuæ corporali.

11. Quæres 4. An metu mortis liceat communicare cum excommunicatis? Reſpondeo. Non licet cum illis communicare in crimine, vt per ſe notum eſt. Nec fortaſſe in adminiſtratione & receptione Sacramentorum, vt aliqui putant. Certum tamen eſt, licere in aliis rebus, niſi fiat in contemptum legis. Nam maioris momenti eſt, tueri authoritatem legis publicæ, quàm propriam vitam ſeruare. Vide plura apud Vaſquez diſp. 161. c. 4. & Suarez lib. 3. c. 30. n. 16.

12. Quæres 5. An Carthuſiani teneantur abſtinere à carnibus cum periculo vitæ? Reſpondeo. Longa iam conſuetudine receptum eſt, vt abſtineant. Et quia conſuetudo illa legitimè eſt introducta, & à ſuperiore approbata, habet vim legis. Quæritur ergo, an obliget

cum

cùm periculo vitæ? Aliqui putant religiosum non solùm posse, sed etiam debere vesci carnibus, si iudicio medicorum non posset aliter iuuari. Ita Martinus de Magistris, Medina, & Almaynus, citati apud Vasquez disp. 162.c.1. Ratio est, quia seruare vitam, est iure naturali præceptum: at nulla lex humana potest obligare contra ius naturale. 2. quia nullus Carthusianus posset puniri pœna mortis, etiamsi transgrederetur legem, quæ prohibet abstinentiam à carnibus: ergo nullus tenetur eam seruare cum periculo vitæ. 3. quia abstinentia à carnibus non est maius bonum, quàm conseruatio propriæ vitæ; nec esus carnium est maius malum, quàm pati mortem: ergo propter abstinentiam à carnibus non est amittenda vita. Idem sentiunt Gerson in tract. de abstinentia Carthusianorum, Maior in 4.d.38.q.24 & Adrianus quodl.1.artic.3. ad 9. qui tamen excipiunt casum scandali.

13. Franciscus Victoria in Relectione de Temperantia, n.8. docet, Carthusianum posse quidem in periculo mortis comedere carnes, si fiat sine scandalo, non tamen teneri; in quo differit à supradictis Authoribus. Distinguit tamen duplex periculum mortis. Vnum, quando nullus alius est cibus præter carnes. Alterum, quando est alius, sed tamen sine carnibus non putatur vita posse conseruari. In priori dicit vescendum esse carnibus: in posteriori liberum esse, vel vesci, vel abstinere: alij denique sic sentiunt. 1. Carthusianum posse & debere vesci carnibus, si alij cibi præter carnes non adsint. Hoc enim est iuris naturalis. 2. Non posse, si habeat alios cibos, etiamsi moriendum esset. Vide plura apud Vasquez loco citato.

QVÆSTIO. V.

An leges humanæ poſſint obligare ad actus internos.

1. Senſus eſt, an leges humanæ poſſint præcipere aut prohibere actus internos? Aliqui ſimpliciter affirmant, vt Adrianus quod l. 1. art. 1. Albert. Piphius l. 6. Hierarchiæ Eccleſiaſticæ, c. 26. Roſella v. *Hæreticus*, Ioannes Medina c. de oratione, q. 15. & nonnulli alij. Et probatur *Primò*, quia Eccleſia præcipit, vt fideles ſingulis annis confiteantur ſua peccata, etiam purè interna. *Secundò*, quia diſpenſat & irritat vota interna: ergo poteſt etiam præcipere, aut prohibere actus internos, cum ſit par ratio. *Tertiò*, quia prohibet violari dies feſtos, etiam per peccata cordis. *Quartò*, quia in multis canonibus excommunicantur illi, qui credunt contra id, quod ibi definitur: ergo pro ſolo interno peccato intellectus infligitur pæna excommunicationis: ergo Eccleſia habet poteſtatem in actus internos. *Quintò*, quia ſi quis in corde tantum fouiſſet hæreſim, ac deinde ore confiteretur ſe illam fouiſſe, puniretur vt hæreticus: ergo, &c. *Sextò*, Monachus Benedictinus, qui ſine licentia Præpoſiti, animo accuſandi illum, confert ſe ad curiam Regis, excommunicatur in Clementina 1. de ſtatu Monachorum: ergo Eccleſia punit actum internum. Eodem modo in Clementina, *multorum*, de hæreticis, excommunicantur Inquiſitores, qui vel ex odio, vel amore, vel ſpe lucri contra conſcientiã ſuam, non procedunt contra hæreticos. *Septimò*, quia in cap. *Dolentes*, de celebratione Miſſarum, præcipitur attentio in recitandis horis canonicis. *Octauò*, quia in cap. *Commiſſa*, de electione, in 6. ſtatuitur, vt ille, qui ſuſceperit

perit beneficium parochiale ſine intentione ſuſcipiendi debitum ordinem intra annum, debeat reſignare beneficium, & reſtituere fructus illius anni.

2. Prima Concluſio. Actus purè interni, qui nullo modo exterius ſe produnt, non cadunt ſub legem humanam. Ita D. Th. q. 91. art. 4. & q. 100. art. 9. & multi alij apud Vaſquez diſput. 160. c. 2. num. 5. Probatur *Primò*, quia legiſlator non poteſt præcipere aut prohibere actus, de quibus non poteſt ſententiam ferre: at non poteſt ſententiā ferre de internis actibus, quia ſunt occulti: ergo non poteſt illos præcipere aut prohibere. Maior patet, quia ſententia in eo ſolum differt à lege, quod lex ſit quoddam præceptum vniuerſale, ſententia verò ſit declaratio legis in particulari: ergo qui non poteſt ferre ſententiam de actibus internis, non poteſt etiam de iis legem ſtatuere. *Secundò*, illud tamen cadit ſub præceptum legis, ad quod faciendum lex poteſt cogere, cum eiuſdem poteſtatis ſit, præcipere, obligare, cogere, punire: ſed legiſlator non poteſt cogere ad actus internos: ergo nec poteſt illos præcipere.

3. Secunda Concluſio. Actus interni, qui per externa opera vel ſigna manifeſtantur, poſſunt aliquando cadere ſub legem humanā: non quidem primariò & per ſe, ſed ſecundariò, & ratione externi operis, quod per ſe præcipitur aut prohibetur, verbi gratia, Actus internus, quo quis efficaciter vult facere externum opus, quod prohibitum eſt lege humana, aut omittere, quod præceptum eſt, poteſt cadere ſub legem humanam: non quod lex per ſe præcipiat aut prohibeat talem actum, ſed quia præcipit aut prohibet opus externum, cuius bonitas aut malitia deriuatur in actum internum.

4. Ad primum argumentum contrarium reſpondeo, duplex eſſe præceptum de confeſſione annua: vnum Eccleſiaſticum, quo iubemur ſuſcipere Sacramentum

absolutionis; alterum diuinum, quo iubemur integrè confiteri, etiam interiora peccata. Itaque si quis accedat confessarium, & absolutionem petat, non peccabit contra præceptum Ecclesiasticum, nempe incurret pœnas lege Ecclesiastica constitutas, etiamsi omitteret peccata interna & occulta. Peccabit tamen contra præceptum diuinum, nisi integrè confiteatur.

5. Ad 2. aliqui negant antecedens, quia putant superiorem non posse dispensare in voto, nisi is, qui vouit, explicet illi suum votum, & simul constet, an sit legitima causa dispensandi. Alij excipiunt vnum casum. Putant enim superiorem tunc posse dispensare in voto purè interno, quando sub conditione dicit, si aliquod votum emisisti, ego tecum dispenso, vel votum tuum irritum facio. Si hoc admittatur, tunc neganda est consequentia. Nam aliud est, dispensare in voto purè interno; aliud præcipere, vel prohibere actus purè internos. Primò, quia potestas dispensandi non est coactiua, sicut potestas legem ferendi. Secundò, dispensatio respicit internam pacem & quietem animæ, lex humana respicit externam gubernationem. Tertiò, obligatio voti oritur ex interno actu, nec indiget externo signo: at obligatio legis humanæ non oritur ex interno actu, nisi adsit externa promulgatio. Vide Suarez lib. 4. de legibus, cap. 12. num. 11.

6. Ad 3. dico, præceptum de celebrandis festis, partim esse diuinum, si indefinitè sumatur, partim Ecclesiasticum & humanum, si spectes determinationem temporis. Et quidem, quatenus humanum est, non violatur nisi dupliciter. 1. exercendo opus seruile. 2. non audiendo sacrum. Hæc autem sunt externa. Fateor tamen propter hæc externa etiam internam voluntatem esse prohibitam. Nam sicut prohibetur opus seruile & omissio sacri, sic etiam efficax voluntas exercendi

opus

opus seruile,& omittendi sacrum.

7. Ad 4. dico,in Canonibus Conciliorum, in quibus fertur sententia excommunicationis in eos, qui contrarium crediderint,non ferri sententiam in eos hæreticos, qui solo interno actu contrarium credunt, sed solùm in eos, qui internum actum infidelitatis aliquo externo signo patefaciunt.

8. Ad 5.dico,eum,qui confitetur se interius in hæresin consensisse,non puniri vt hæreticum, sed eum, qui confitetur se de facto in hæresin consentire. Nam prior confessio potest esse bona,cum intentione emendationis posterior semper mala,& prohibita est.

9. Ad 6.dico,Monachum Benedictinum,qui animo accusandi suum superiorem confert se ad curiam Regiam,non excommunicari,nisi exterius ostendat,se talem animum habere. Nam ex eo solum,quod sine licentia Prælati confert se ad curiam, non potest constare,quo animo id faciat.

10. Ad 7.dico,attentionem in recitandis horis canonicis non esse præceptum ab Ecclesia potestate humana & Ecclesiastica,sed iure diuino annexam esse recitationi horarum.Ecclesia solum prohibet externam distractionem & occupationem,vt facilius interna,quæ iure diuino præcepta est,haberi possit.

11. Ad 8.dico priuationem fructuum, quæ pendet ex intentione non suscipiendi sacros ordines, non fieri iure humano, sed naturali, declarato & determinato per Ecclesiam. Nam iuris naturalis est, vt is, qui non habet animum seruiendi Ecclesiæ parochiali, non habeat etiam beneficium annexum tali seruitio. Sicut iuris naturalis est, vt non habeat stipendium, qui non vult laborare.

QVÆSTIO. VI.

An leges humanæ, vt vbique obligent, debeant promulgari in singulis prouinciis?

1. HÆc quæstio poteſt intelligi primò, de legibus Imperatoriis. Secundò, de legibus aliorum Regum, qui ſunt extra Imperium. Tertiò, de legibus Pontificiis. Quartò, de legibus reuocatoriis & irritantibus, ſiue ſint Imperatoriæ, ſiue Pontificiæ, ſiue aliorum Regum & Principum.

2. Prima Concluſio. Leges Imperatoriæ non obligant per totum imperium, niſi in ſingulis prouinciis ſolenniter promulgatæ ſint. Ita Valentia q.5. de legibus, p.5. & alij paſſim. Et colligitur ex Authentica, *Vt noua conſtitutione*, quæ eſt conſtitutio 66. inter Nouellas Iuſtiniani: ibi enim ſtatutum eſt, vt lex noua non obliget prouinciales, niſi poſt duos menſes à promulgatione in eorum prouinciis factâ.

3. Quæres, An talis promulgatio requiratur ex natura legis, an ſolùm propter illam Authenticam Imperatoris? Aliqui putant requiri ex natura legis, ac proinde ſi ſolum fiat in curia Imperatoris, non ſufficere ad obligandos ſubditos, qui ſunt in prouinciis remotioribus, etiamſi aliunde intelligant, promulgationem in curia factam eſſe. Ratio eſt, quia lex Imperatoria non obligat, niſi ex conſenſu & acceptatione prouinciarum, vt poſtea probandū eſt. Ergo debet in ſingulis prouinciis promulgari, vt acceptetur & obliget. Alij rectius docent, ſolam promulgationem factam in curia Imperatoris ſufficere ex natura rei, vt lex obliget. Ratio eſt, quia vt lex aliqua vim legis habeat, ſatis eſt, ſi ſolenniter ſit promulgata, neque neceſſe eſt, vt ad ſingulorum notitiam perueniat. Nam virtus & obligatio legis non pendet

pendet ex notitia subditorum, sed ex voluntate & imperio Principis solenniter promulgato. Nec obstat contraria ratio. Tametsi enim verum sit, legem Imperatoriam non obligare, nisi à populo acceptetur, non tamen ideo necesse est, in singulis prouinciis eam promulgari. Potest enim acceptari, quando solenniter in curia Principis promulgata est & passim constat, promulgationem factam esse. Vide Vasq.disput.156.cap. 2.num.8.& Suar.lib.3.de legibus,c.16.

4. Secunda Conclusio. Leges eorum Principum ac Regum, qui non subduntur Imperio, non requirunt promulgationem in singulis prouinciis, sed satis est, si in curia Regis promulgentur, nisi contrarium aliqua peculiari lege aut consuetudine introductum sit. Ratio est, quia promulgatio in singulis prouinciis, nec requiritur ex natura legis, vt dictum est, neque propter Authenticam Imperatoris, cùm illa non obliget extra Imperium: ergo nullo modo requiritur, nisi peculiari lege aut consuetudine id cautum sit. Quæres, quid dicendum sit, quando plura regna pertinent ad eundem Regem diuerso titulo, quæ diuersis legibus gubernantur? Resp. Tunc in singulis regnis, id est, in curia cuiusque regni debet fieri promulgatio legis. Et hoc seruatur in regnis Hispaniæ, vt notat Vasq disp.156.cap.2. Et ratio est, quia quando plura regna gubernantur diuersis legibus, tunc singula debent habere suas leges sibi proprias, ac proinde, quæ vnicuique propriæ sunt, debent ibi promulgari.

5. Tertia Conclusio. Probabile est, leges Pontificias nõ obligare vbique nisi in singulis prouinciis, aut diœcesibus promulgentur, nec sufficere promulgationem Romæ factam ad Germanos vel Polonos obligandos. Ita Angelus v.lex, q.13. Dominicus Soto lib.1.de iustitia, q.1. art. 4. Ludouicus Molina Tract.2.de iustitia,

dispuc.

disput. 365. Antonius Butrius, Ioan. Immola, Cardinalis Zarabella & Panormitanus in cap. *cognoscentes*, de constitutionib. & plures alij. Probatur 1. ex dictis, quia iure ciuili statutum est, vt lex non obliget prouinciales, nisi facta promulgatione in prouinciis. Cùm ergo in iure canonico non sit contrarium definitum, standum erit iure ciuili, ac proinde sicut leges Imperatoriæ non obligant vbique, nisi promulgentur in singulis prouinciis, ita nec Pontificiæ. Sequela patet, quia ius ciuile, vbi iuri canonico non aduersatur, solet obseruari ab Ecclesia, vt patet ex cap. 1. de noui operis nuntiatione, vbi sic dicitur; *Sicut leges non dedignantur sacros canones imitari, ita & sacrorum canonum statuta Principum constitutionibus adiuuantur.* Idem habetur in cap. *Si in adiutorium.* dist. 10. vbi dicitur, leges Imperatorum in adiutorium Ecclesiæ assumi posse. Et glossa ibidem ait; *Vbi desunt canones, leges citari possunt.* Iam subsumo: at nullum habemus canonem de promulgatione legum Pontificiarum, ergo possunt citari leges ciuiles: in illis autem statuitur, nouas constitutiones nō obligare, nisi in singulis prouinciis promulgentur: ergo hoc seruandum est in constitutionibus Pontificiis. 2. probatur, quia ratio, quare Imperator velit suas leges promulgari in singulis prouinciis, tam bene locum habet in legibus Pontificiis, quàm Imperatoriis. Ideo enim hoc vult, tum quia commodè potest id præstare per suos Principes, quos habet in singulis Imperij sui partibus; tum etiam, quia cùm imperium vastū sit, non sufficeret vna promulgatio in curia Imperatoris facta, nisi etiam alibi repeteretur. At Pontifex habet etiam Episcopos in singulis diœcesibus, per quos potest fieri promulgatio, & ipsius ditio nō minus latè patet, quàm Imperatoris. 3. quia nimis durum & onerosum esset, si statim atque Romæ promulgatur aliqua lex Pontificia,

ficia, obligaret Christianos per totum orbem terrarum dissipatos. 4. quia Concilium Trid. Romæ sufficienter est promulgatum, & tamen non obligat alias prouincias, in quibus non est facta promulgatio. 5. quia idem Concil. Trid. sess. 24. c. 1. expressè vult, legem suam de clandestino matrimonio in singulis parochiis promulgari. 6. Idem colligitur ex iure canon. c. *Cum infirmitas*, de pœnitentiis & remission. vbi statuitur, legem Concilij generalis, quæ circa medicos lata est, non prius obligare medicos, quàm fuerit à Prælatis locorum promulgata.

6. Quarta Conclusio. Probabilius est, leges Pontificias Romæ solenniter promulgatas obligare etiam alias prouincias, nec ordinariè requiri promulgationem in singulis prouinciis. Ita Ioan. super vltima verba 6. Decret. *Datum Romæ*, Panorm. in c. *Nouerit*, de sententia excommunicationis, Syluest. v. lex q. 6. Rosella ibidem n. 8. Ioan. Azor. l. inst. moral. c. 3. q. 3. Greg. de Valent. q. 5. de legibus puncto 5. & alij. Hoc aliqui probant ex discrimine, quod est inter Ecclesiam & Imperium. Nam Ecclesia est vnica Resp. spiritualis: Imperium autẽ continet sub se diuersa regna & prouincias dependentes ab vna præcipua, cui subiiciuntur. Hinc vna promulgatio sufficit in Ecclesia, nõ autẽ in Imperio. Hæc tamẽ ratio non conuincit, quia, vt suprà dixi, promulgatio in singulis prouinciis non requiritur ex natura legis, sed ex solo arbitrio legislatoris. Quòd ergo leges Imperatoriæ promulgentur in singulis prouinciis, nõ autẽ leges Põtificiæ, nõ depẽdet ex natura Ecclesiæ & Imperij, sed ex voluntate eorũ, qui leges cõdiderũt. Vera ergo ratio conclusionis consistit in his duob. principiis. 1. quòd lex ex natura sua non requirat promulgationẽ in singulis prouinciis. 2. quod Pontifex ordinariè velit suas leges vbique obligare, quando Romæ promulgatæ sunt, ac

pro

proinde in hac re deroget Authenticæ Imperatoris. Hoc patet ex communi praxi. Nam omnes causæ, quæ ex toto terrarum orbe deferuntur ad Romanam curiam, non definiuntur nisi iuxta regulas Cancellariæ, & alias leges, quæ tantũ Romæ promulgatæ sunt. 2. quia Sixtus V. in suis constitut. *De male promouentibus & promotis ad ordines*, non requirit aliam promulgationem, quàm quæ Romæ facta est, & nihilominus vult omnes vbique obligari. 3. quia bulla cœnæ Domini nusquam nisi Romæ solet promulgari. 4. quia Pius IV. in sua constitutione, quam confirmauit Concil. Trid. expressè voluit, vt leges Concil. Trid. quæ pertinent ad reformationem & ius canonicum, vbique inciperent obligare Calendis Maij, anni 1564. post promulgationem Romæ factam. Notat Nauarrus tom. 1. Consil. de constit. consil. 1. n. 19. priorem sententiam esse veriorem, si tantum spectemus ius scriptum: posteriorem verò seruandam esse propter praxin & consuetudinem Ecclesiæ & Romanæ curiæ. Quæres, an hæc conclusio intelligenda sit non solum de foro exteriori, sed etiam interiori? Respondeo. Si quis habitet in aliqua prouincia, vbi eiusmodi leges promulgatæ non sint, potest esse liber in conscientia, etiamsi illas leges non seruet, quia potest vti probabili opinione eorum Auctorum, qui defendunt eiusmodi leges non obligare in singulis prouinciis: nisi ibi sint promulgatæ, vel saltem consuetudine receptæ.

7. Quinta Conclusio. De lege reuocatoria aliter sentiunt Doctores. Est autem triplex potissimum lex reuocatoria: 1. Legis, vel consuetudinis. 2. Priuilegiorum. 3. Indulgentiarum. Quæritur ergo 1. An lex reuocatoria prioris legis debeat promulgari. Aliqui negant, vt Corduba q. 36. de indulg. & nonnulli recentiores, qui docent ad reuocationẽ legis iam latæ & promulgatæ,

nullam

nullam requiri promulgationem reuocationis, sed reuocationē habere effectum ab eo tempore, quo Princeps voluit legem reuocare. Ratio est, quia plura requirantur ad constituendum, quàm ad destruendum: ergo tametsi ad quālibet aliam legem requiratur promulgatio, nō tamen ad reuocatoriā. Alij rectius tenēt, non minùs requiri promulgationem in lege reuocatoria, quā in alijs, quia lex reuocatoria non minus habet rationem legis, quàm aliæ. 2. Quæritur an lex reuocatoria priuilegiorum debeat promulgari? Domin. Sotus 1. de Iustit. q. 1. art. 4. & nonnulli alij putant eam non habere effectum, etiamsi promulgetur in curia, donec promulgatio fiat in propria diœcesi priuilegiati. Nec satis esse, si reuocatio priuilegij innotescat priuilegiato per promulgationem factā in alio loco, sed opus esse promulgatione in singulis ciuitatibus & oppidis. Primò, quia consuetudo sic obtinuit. Secundò, quia hæc videtur esse mens Pontificum & Principum. Tertiò, quia cum priuilegium sit quasi priuata lex, æquitati consentaneum est, vt reuocatio fiat in propria parochia, vt possit innotescere priuilegiato: alioqui sequerentur multa incommoda. 3. Quæritur, an reuocatio Indulgentiarum debeat promulgari? Nauar. in tract. de Indulg. not. 31. n. 28. & Corduba loco citato, putant eam non habere effectum, donec innotescat ei, qui gaudet priuilegio Indulgentiarum, nisi aliter Pontifex expresserit, quia Doctores passim ita interpretantur mentem Pontificis, quando ipse aliud non dicit.

QVÆSTIO VII.

An leges humanæ obligent statim post factam promulgationem?

1. SVppono leges Imperatorias non obligare, nisi post duos menses à promulgatione in Prouinciis

facta, vt est communis omnium sententia, & colligitur ex Authentica supra citata. Quæstio est an idem dicendum sit de legibus Pontificiis.

2. Prima Conclusio. Leges Pontificiæ, in quibus certum tempus obligationis apponitur, statim obligant, quando illud tempus aduenerit. In hac re nulla est controuersia. Sunt autem variæ huiusmodi leges, v.g. in c. *cum singula*, de præbendis, in 6. statuitur, vt Religiosi habentes duos prioratus, alterum intra mensem relinquant. Et in Concil. Trident. sess. 24. cap. 1. statuitur, vt lex de irritatione matrimonij clandestini vim habeat post 30. dies à promulgatione facta in parochia. Et in Bulla Pij IV. quæ annexa est Conc. Trid. sancitum est, vt decreta Concil. Trident. incipiant obligare primò die Maij, cùm promulgatio Romæ facta fuerit sub finem mensis Ianuarij, & in constitut. Sixti V. *de malè promouentibus & promotis ad ordines*, statuitur, vt hæ leges in Vrbe obligent post 15. dies, extra Vrbem autem citra Alpes, post quatuor menses, vltra Alpes post 9. menses. Ratio conclusionis est, quia quando Pontifex certum tempus obligationis apponit, hoc ideo facit, vt sciamus quo tempore incipiant leges eius obligare, ergo voluntas ipsius non est, vt obligent ante illud tempus.

3. Secunda Conclusio. Leges Pontificiæ, in quibus non apponitur certum tempus obligationis, non obligant nisi post duos menses à promulgatione facta. Est communis sententia, tam eorum qui putant promulgationem Romæ factam sufficere, quam aliorum qui requirunt promulgationem in singulis prouinciis. Ratio est, quia cùm id tempus à lege ciuili constitutum sit, & in iure canonico non sit contrarium cautum, omnino seruandum est, vt argumentantur Syluester, Panormitanus, Ioannes Andreas & alij. Idem colligitur

ex

ex Bulla Pij IV. vbi approbat commune ius, quo sancitum est, vt nouæ constitutiones non nisi post certum tempus vim obtineant. Quæres primò, quare illud tempus duorum mēsium à promulgatione facta constitutum sit? Respondeo, vt notitia legis tanto faciliùs possit ad omnes peruenire. Ita Iustinianus in Authentica superiùs citata. Quæres secundò, an illi, quibus ante transactos duos menses innotescit lex promulgata, teneantur in conscientia eam obseruare? Multi affirmant, vt glossa in c. 2. de rebus Ecclesiæ non alienandis in 6. Panormitanus & Felinus c. 2. de constitut. Syluester v. lex, q. 6. Angelus ibidem num. 12. Domin. Sotus & Molina locis citatis. Si obiicias, cur ergo constituuntur duo menses in iure ciuili, post quos lex primùm incipit obligare? Respondent, illos duos menses assignari propter forum externum, vt si aliquis prætexeret ignorantiam legis, & vellet se excusare, illius excusatio apud Iudicem admitteretur intra duos menses, non autem vlteriùs. Si quis verò sciret legem esse promulgatam, eum in conscientia teneri ad eam seruandam, etiàm ante duos menses elapsos: Alij tamen putant probabilius esse, neque in foro cōscientiæ obligare legem, nisi post duos mēses à facta promulgatione, vt Anton. Butrius apud Panormit. Nauarr. in Manuali, c. 23. n. 44. & tit. 1. cons. de constit. cons. 1. Valentia q. 5. de leg. p. 5. Et ratio est, quia Iustinianus in sua cōstit. Authentica, apertè dicit, nouam legem, postquam insinuata est, post duos demum menses obligare: ergo voluntas illius nō est, vt aliquis obligetur ante elapsos duos menses. Cū ergo in legibus Pontificiis idē seruari debeat, ex communi Doctorum sententia, certè neminē possunt obligare ante illud tempus elapsum. Et cōfirmatur, quia alioqui sequeretur magna perturbatio in Republ. nam qui scirent legē esse promulgatā,

tenerentur eam seruare in vtroque foro. Alij in neutro tenerentur. Præstat igitur, vt omnes simul incipiant obligari post duos menses elapsos. Dices, Romæ puniuntur in foro exteriori, qui faciunt contra legem promulgatam, etiamsi nondum elapsi sint duo menses, vt refert Nauarrus in loco posterius citato: ergo signum est, legem tunc obligare. Respondet Nauarrus ibidem, aliud esse de foro exteriori, aliud de interiori. Alij respondent fieri posse, vt iudices curiæ Romanæ sequantur contrariam opinionem.

QVÆSTIO. VIII.

An vt leges humanæ obligent, requiratur consensus & acceptatio populi?

1. ALiqui putant non requiri, præsertim in legibus Pontificiis. Ratio est, quia Pontifex non habet suam potestatem à populo, sed à Christo: ergo in legibus ferendis non dependet à consensu populi.

2. Prima Conclusio. Leges Imperatoriæ, aut aliorum Principum sæcularium non obligant, nisi acceptentur à communitate. Ita Gratianus in Decret. dist. 4. cap. 3. Syluest. v. lex, q. 6. Nauar. in Manual. c. 23. n. 41. Valentia loco cit. & passim alij Theologi & Iuristæ. Vnde est illud Iuliani ff. de legib. l. 23. *Leges nulla alia ex causa nos tenent, quàm quòd iudicio populi receptæ sunt.* Et illud Telesphori Papæ apud Gratian. loco cit. *Quia moribus vtentium approbatum non est, aliter agentes transgressionis reos non arguit.* Idem prædicti Auctores colligunt ex Augustin. lib. de vera relig. c. 31. vbi significat, leges temporales tunc demum habere vim obligandi, cum fuerint non modò institutæ, sed etiam firmatæ. Instituuntur autem à Principe, cum promulgantur: firmantur vero à populo, cum moribus vtentium

approban

approbantur, vt exponit Gratianus, & alij citati. Ratio conclusionis triplex est. Prima, quia eiusmodi leges possunt abrogari à communitate per contrariam consuetudinem: ergo vis & robur illarum pendet ex approbatione & consensu communitatis, vt argumentantur Gratianus & Iulianus loco citato 2. quia quando leges non recipiuntur à communitate, censentur esse periculosæ & inutiles: ergo moraliter loquendo, non sunt iustæ, ac proinde nec obligant. Antecedens patet, quia quando tota communitas abhorret ab aliqua re, periculosum est, eam ipsam rem communitati præscribere. Timenda est enim seditio ac perturbatio Reip. Hoc fundamento vtitur etiam D. Th. q. 97. art. 3. ad 2. quando probat legem non amplius obligare, præualente contraria consuetudine; quia nimirum, stante illa consuetudine, iam lex est inutilis communitati, & sic desinit esse vera lex. 3. Ratio est, quia Principes sæculares accipiunt à communitate potestatem condendi leges, & tantam accipiunt, quantam communitas illis dat: ergo non habent potestatem condendi legem, repugnante communitate. Quæres, quando communitas censeatur acceptare legem? Respond. quando maior pars eam recipit. Potest. a. variis modis fieri illa acceptatio. 1. per consensum tacitum, vt quando lex promulgata non reiicitur à maiori parte communitatis. Nam qui tacet, consentire videtur. 2. per consensum scripto, aut verbo expressum, vt quando digniores de Rep. conueniunt, & scripto aut verbo significant sibi legem placere. 3. per praxim & executionem, vt quando maior pars incipit legem promulgatam obseruare. Vnde est illud Iuliani L. *de quibus. ff.* de leg. *Quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis & factis?*

3. Secunda Conclusio. Neque leges Pontificiæ obli-

gant, nisi acceptentur à subditis. Ita præter citatos auctores, Ioan. Maior in 4.d.14.q.4.& Ioan. Azor. lib.5. Inst.moral.c.4.q.1.vbi etiam citat Panormitanum, Felinum, Innocentium, Hostiensem, & alios. Ratio est, quia quamuis Pontifex possit obligare Christianos; etiam inuitos, cùm habeat potestatem à Deo, tamen Doctores ita voluntatem eius interpretantur, vt quandiu lex ipsius non est à populo recepta, velit obligationem eius suspendi, ne detur peccandi occasio. Et confirmatur ex Apostolo 2.Corinth.13.10.vbi dicit Christum dedisse hanc potestatem Prælatis Ecclesiæ, *non in destructionem, sed in ædificationem*, ergo præsumendum est, Prælatos non velle vti sua potestate contra communem consensum subditorum. Hoc enim esset vti in destructionem, non in ædificationem.

4. Dices, Pontifex non potest errare in iis rebus, quas toti Ecclesiæ præscribit, vt docet Bellarm.l.4.de Pont. cap.5.ergò ipsius leges, quas iudicat esse vtiles Ecclesię; reuera sunt vtiles, ac proinde non indigent approbatione subditorum. Respondeo, fieri potest, vt leges, quæ generatim loquendo bonæ & vtiles sunt, non tamen sint vtiles in hac aut illa prouincia, propter has aut illas circumstantias, quas sæpe ignorat Pontifex. Dices 2. Vel subditi peccant non recipiendo legem Pontificis; vel non peccant. Si peccant, ergo tenentur recipere, ne peccent: si non peccant, ergo non tenentur in conscientia obedire Pontifici, quod absurdum est. Respondeo, quando subditi habent rationabilem causam, propter quam non recipiunt legem, tunc non peccant non recipiendo, neque obligantur ad legem seruandam, quia in tali casu non censetur Pontifex velle eos obligare. Quando autem non habent causam rationabilē, tunc quidem peccant non recipiendo legem, sed tamē postea non obligantur ad legem seruandam. Hinc sequitur,

quitur, multos subditos in Germania legitimè excusati, quando non seruant leges Concil. Trid. aut Bullæ cœnæ Domini, quia scilicet illæ leges in multis locis vsu receptę non sunt. Quęres, an Episcopi & Principes excusentur, qui non curant vt eiusmodi leges promulgentur aut recipiantur? Resp. cum distinctione, si Pontifex expreßè mandat Episcopis & Principibus, vt promulgent & recipiant aliquam legem, tunc tenentur obedire, nisi adferant legitimam causam, cur non obediant. Si expreßè non mandat, tunc Episcopi & Principes perinde se habent, sicut reliqua communitas. Et hoc intelligẽdum est de illis Episcopis & Principibus, qui viuunt eo tempore, quo lex Pontificis primùm promulgatur. Nam si illi tunc non promulgant, neque recipiunt legem, successores eorum excusantur. Hinc patet, Episcopos & Principes, qui hoc tempore viuunt, & quorum antecessores non receperunt Conc. Trid. aut Bullam cœnæ Domini, liberos esse in conscientia, multò magis eorum subditos.

QVÆSTIO IX.

An lex humana poßit irritare contractus?

1. DVplex est ratio dubitandi. Prima, quia lex humana non potest derogare iuri naturali: ergo non potest irritare contractum, qui iure naturali firmus ac validus est. Secunda, quia leges humanæ, quæ irritant contractum, fundantur in præsumptione, vt patet in lege irritante alienationes bonorum Ecclesiasticorum factas sine solennitate: præsumit enim factas esse in detrimentum Ecclesiæ. Item in lege irritante testamenta minùs solennia: præsumit enim per vim aut fraudem esse facta. At leges in præsumptione fundatæ non obligant in conscientia, quando præsumptio falsa est, & de opposita veritate constat, vt docet Couarru-

uias in cap. *Cum esses*, de testamentis, num. 9. & alij plures. Et ratio est, quia eiusmodi leges non obligant, nisi ex præsupposita præsumptione fraudis vel violentiæ: ergo cessante fraude & violentia, non obligant. Hinc inferunt, hæredem ex testamento minus solenni posse bona conscientia accipere & retinere hæreditatem, quando illi constat, nullam fraudem aut violentiam interuenisse.

2. Prima Conclusio. Lex humana potest tripliciter se habere circa valorem contractus. Primò, vt decernat contractum, qui aliàs legitimus est, à principio nullius valoris esse, & hoc est propriè irritare. Secundò, vt rescindat contractum semel irritum, si ad iudicem deferatur, non quidem declarans nullum fuisse ab initio; sed iustis de causis impediens ne perseueret. Tertiò, vt nec assistat, nec resistat contractui: & quamuis contractus iniustus sit, non concedat actionem læso, ne nimia detur occasio litium & contentionum. De primo modo hîc agimus.

3. Secunda Conclusio. Lex humana tam ciuilis quàm Ecclesiastica, potest irritare contractum, & efficere personas inhabiles ad contrahendum. Hoc patet ex Conc. Trid sess. 24. cap. 1. de reformatione, vbi irritatur matrimonium clandestinum, & ad illud contrahendũ inhabiles redduntur, qui contrahunt sine testibus, & parocho. Secundò, ex iure ciuili & canonico, vbi irritantur contractus minorennium, & alienationes rerum Ecclesiasticarum sine solennitate factæ.

4. Tertia Conclusio. Leges humanæ irritantes contractum, qui aliàs iure naturali esset validus, non derogant vlli præcepto iuris naturalis, sed tantùm permissioni. Non enim irritant contractum, quem ius naturale præcipit: sed quem permittit. Idem supra dictum est de iure gentium. Nam iure gẽtium introducta

est diuisio & proprietas rerum, ac proinde sublata est communitas, quæ quidem permissa erat iure naturali; non tamen præcepta.

5. Quarta Conclusio, Tametsi leges humanæ, quæ irritant contractum, fundentur in præsumptione, tamen validæ sunt, & obligant in vtroque foro, tam interno, quàm externo, etiamsi contingat, præsumptionem in aliquo casu falsam esse. Hæc conclusio est certa de foro externo: dubia de interno, nam multi probabiliter contrarium tenent. Nihilominus probari potest ex Concilio Trident. nam lex irritans contractum matrimonij clandestini, valida est in vtroque foro, etiamsi fundata sit in præsumptione alicuius fraudis & violentiæ, & huiusmodi contractus inualidus est, etiamsi constaret bona fide initum esse, sine omni fraude & violentia: ergo idem videtur dicendum de aliis contractibus. Dices, quomodo ergo verum est illud axioma? *Lex fundata in præsumptione non obligat in conscientia, quando præsumptio falsa est.* Respondeo. Duplex est præsumptio. Vna, quando legislator in quouis casu singulari aliquid suspicatur. Talem præsumptionem habuit Pontifex in cap. *Veniens*, & cap. *Is qui fidem*, de sponsalibus, vbi statuit sponsalia de futuro transire in matrimonium per copulam carnalem subsecutam: non quod illa copula sufficiat ad constituendum matrimonium sine nouo consensu, sed quia Pontifex præsumit sponsos in tali casu semper habere consensum de præsenti, ne cogatur præsumere eos peccare mortaliter. Et hæc vocatur præsumptio iuris, vt notat Couarruuias in 1. par. de matrimonio, c. 4. §. 1. nu. 4. & plerique alij. Nam ius præsumit ita esse, & ea præsumptione supposita, statuit certam legem, nec admittit probationem in contrarium. Quando igitur lex fundatur in tali præsumptione, non obligat in conscientia, si

præsumptio falsa est, & sic intelligitur axioma citatum. Vnde si sponsus accedat ad sponsam sine affectu coniugali, potest quidem in externo foro cogi, vt cum illa habitet, quia præsumitur accessisse animo consummandi matrimonium: si tamen postea aliam ducat tenetur in conscientia posteriorem retinere, & priorem relinquere. Altera præsumptio est, quando legislator præsumit aliquid mali euenturum, non quidem in quouis casu particulari, sed tamen frequenter, nisi ipse impediat, & ad illud impediendum statuit generalem legem, quam vult omnes obseruare. Talis præsumptio locum habet in omni lege, non solum irritante, sed etiã præcipiente vel prohibente. Nam legislator nunquam fert aliquam legem, nisi ad impediendum aliquod malum, quod præsumit frequenter in communitate euenire posse, nisi per legem impediatur. Igitur lex, quæ fundatur in tali præsumptione, semper obligat, quandiu præsumptio vt plurimùm vera est, tametsi deficiat in hoc aut illo casu particulari. Tandiu enim viget lex, quandiu viget ratio legis. At ratio legis est præsumptio euenturi mali, non quidem in singulis casibus, sed vt plurimum: ergo quamdiu præsumi potest aliquod malum frequenter euenturum, tamdiu viget lex. Hoc sensu intelligi debet illud vulgare dictum: cessante ratione legis in aliquo casu singulari, non cessat eius dispositio, si ratio legis non cesset in vniuersum.

6. Quæres, vnde constare possit, an lex humana irritet contractum, necne. Iuristæ docent ex eo sufficienter constare, si lex prohibeat contractum, neque opus esse, vt in lege dicatur, contractum esse nullum aut irritum. Hoc probant ex L. *Non dubium*, C. de legibus, vbi Imperatores Theodosius & Valentinianus sic loquuntur: *Nullum pactum, nullam conuentionem, nullum contractum inter eos videri volumus subsecutum, qui*

contra

contrahunt lege prohibente. Et infrà : *Quæ lege fieri prohibentur, si fuerint facta, non solùm inutilia, sed pro infectis etiam habeantur, licèt legislator fieri prohibuerit tantùm, nec specialiter dixerit, inutile debere esse, quod factum est, &c.* Hanc Iuristarum sententiam aliqui non probant, quia multi actus & contractus sunt lege prohibiti, qui tamen non sunt irriti. Nam primò ludus alearum simpliciter prohibitus est, & tamen ille, qui lucratur, non tenetur ante sententiam restituere. Secundò, quia in iure Canonico prohibentur Clerici exercere quædam negotia ciuilia, & tamen non ideo obligamus eos restituere lucrum, per talem negotiationem acquisitum. Tertiò, quia in regno Hispaniæ prohibiti sunt aliqui ministri Regis accipere munera; ex quibus ij solum ad restitutionem obligantur, qui per legem inhabiles redduntur ad recipiendum : ij verò, qui solùm prohibentur accipere, non obligantur, vt notat Vasquez disputat. 164. cap. 2. Respondeo. Setẽtia Iuristarum habet locum in in iis causis & prouinciis, quæ Imperio subiectæ sunt. Nam Imperatores qui decernunt contractum lege prohibitum nullius esse valoris, non obligant nisi suos subditos. Alia est ratio de legibus Pontificiis & aliorum Regum ac principum, qui imperio subiecti non sunt: pro his seruandæ sunt hæ regulæ. Prima regula. Quando lex non prohibet substantiam actus, sed tantum circumstantiam loci aut temporis, tunc actus validus est, vt si prohibeat fieri instrumentum in die festo, aut in loco sacro. Ita Baldus in leg. *Non dubium.* Cod. de legibus, & alij plures.

Secunda regula. Quando lex prohibet actum alicui certo generi personarum intuitu alicuius virtutis, excepta iustitia, tunc actus firmus est, & acquisitum

per

per illum non est obnoxium restitutioni, nisi lex aliud explicet. Huiusmodi sunt leges, quæ prohibent Clericis quædam negotia & officia sæcularia, non intuitu iustitiæ, sed vel intuitu virtutis Religionis, quatenus videtur esse indecens, homines Deo dicatos tam vilia ministeria præstare: vel certè intuitu liberalitatis, quia videtur esse signum auaritiæ, quærere lucrum ex eiusmodi officiis & ministeriis. Idem dicendum est de legibus, quæ prohibent ministris Regis accipere munera, etiam gratis oblata à certo quodam genere personarum ad coercendam nimiam pecuniæ cupiditatem.

Tertia regula. Quandò lex prohibet contractum, non simpliciter, sed assignando iustum pretium, & nihilominus fit non seruato iusto pretio, contractus quidem validus est, & ex vtraque parte transfertur dominium, excessus tamen restituendus est.

Quarta regula. Quando lex prohibet actum certo generi personarum, tunc actus si fiat contra prohibitionem, nullus est. Huiusmodi est lex, quæ prohibet quibusdam personis testamentum condere.

Quinta regula. Quandò lex præscribit certum numerum testium vel tractatuum pro forma contractus vel alienationis, tunc actus irritus est, si fiat contra legem præscribentem: quia talis solennitas datur pro legitima forma contrahendi. Deficiente autem forma contrahendi, deficit obligatio. Vide Gabrielem Vasq. disput. 164. cap. 3.

QVÆSTIO. X.

An lex humana possit inhabilitare personas?

1. CErtum est, id fieri posse & sæpe factum esse. Difficultas est de religiosis, quomodò ipsi fiant inhabi

inhabiles ad matrimonium, ad dominia rerum, ad testamenta, & alios contractus ciuiles: an ſcilicet ex natura voti, an per legem humanam? Aliqui recentiores putant fieri inhabiles ex natura voti ſolennis, non autem ſimplicis. Hoc autem eſſe diſcrimen inter votum ſolenne & ſimplex, quòd ſimplex ſolum contineat promiſſionem Deo factam: ſolenne autem traditionem & tranſlationem dominij.

2. Prima Concluſio. Nemo ex ſola natura voti fit Religioſus, ſine omni iure Eccleſiaſtico. Probatur primò, quia nemo fit Religioſus ex ſola natura voti ſimplicis, vt omnes concedunt: eſt autem eadem natura voti ſimplicis & ſolennis; quia ſolennitas voti ex ſola Eccleſiæ conſtitutione eſt inuenta, vt habet Bonifacius VIII. cap. *Quod votum* de voto & voti redempt. in 6. & Gregorius XIII. in Extrauag. *Aſcendente Domino*. 2. quia qui in noſtra Societate emittit tria vota ſimplicia, non minùs fit verè Religioſus, quàm qui emittit vota ſolennia, vt definiuit Gregor. XIII. loco cit. Sed ille non fit Religioſus ex natura ſolius voti ſimplicis, vt cõſtat: ergò neque hic. 3 nemo poteſt eſſe verè & propriè Religioſus, niſi conſtitutus ſit ſub alterius iuriſdictione & poteſtate. Hoc autem non fit ex natura voti, ſed opus eſt voluntate Principis & legiſlatoris.

3. Secunda Concluſio. Religioſus ex ſola natura voti non fit inhabilis ad dominia rerum & teſtamenta. Probatur 1. quia tempore Valentiniani, Martiani & Theodoſij, licebat Religioſis teſtari, vt cõſtat leg. *Generali*. C. de ſacroſanctis Eccleſiis. 2. quia eodem tempore aſſignabantur Religioſis ſucceſſores ab inteſtato, vt patet ex lege. *Si quis*. C. de Epiſcopis & Cleric. Hæ duæ leges poſtea correctæ ſunt, & omne dominium rerum ſublatum eſt à Monachis, ita vt omnia eorum bona monaſterio cederẽt, vt colligitur ex Imperat. Iuſtiniani

conſtit.

constit. 5. collat. 1. ex qua desumpta sunt authentica *Ingressu*.C.de sacrosf.Ecclesiis, & authentica. *Nunc autem*.C.de Episcopis & Clericis, per quam inquit Salicetus correctas fuisse antiquas leges, quæ monachis dominium rerum permittebant. Hinc Gregorius Papa l.7. epist.7.& refertur in cap. *Quia ingredientibus*, 19.q. 3. definiuit, vt iuxta authenticam illam bona ingredientium monasterium, fierent ipsius monasterij. 3. quia qui faciunt tria vota simplicia in nostra societate, possunt retinere dominium. At vota simplicia & solennia non differunt ex natura rei, sed tantum accidentaliter.4. quia reddere aliquem inhabilem ad actus legitimos, non est priuatæ potestatis & voluntatis,sed principis & legislatoris: ergo nullus ex natura voti vel iuramenti à se præstiti, fit inhabilis, sed per superiorem,potest quidem peccare si faciat contra votum vel iuramentum,sed tamen factum tenebit.

4. Tertia Conclusio. Religiosus ex sola natura voti non fit inhabilis ad matrimonium.Probatur,quia constat matrimonia post professionem à religiosis contracta, mansisse aliquando firma & rata, licet ipsi religiosi contrahentes punirentur:ergo religiosus non redditur inhabilis ad matrimonium ex sola natura voti, sed ex lege positiua, quæ postea lata fuit. Antecedens patet ex Innocentio I. in epist. 2. Decretali c. 12. & ex Leone I.in epist.2. Decretali cap.12.& ex variis Conciliis apud Gabrielem Vasquez dist.165.c.7.Dices. Religiosus per votum solenne perfectè tradit corpus suũ Deo & Religioni:ergo per matrimoniũ nõ potest alteri tradere, quia repugnat eandem rem integrè esse sub dominio duorum.Respondeo,non repugnat ex natura rei,sed tantum ex dispositione humana.1.quia,vt dictũ est,eadem est natura voti simplicis & solennis: at non repugnat ex natura rei, vt aliquis post simplex votum,

castitatis,

castitatis, accipiat vxorem: ergo idem est de voto solenni. Secundò, quia potest aliquis post consummatum matrimonium, ex consensu vtriusque partis, facere professionem in religione: ergo vna conditio non facit inhabilem ad alteram. Simile est in eo, qui vni tradit se per seruitutem, & alteri per matrimonium. Et ratio à priori est. Quia traditio voti nihil aliud est, quam obligatio ad continentiam seruandam ex virtute religionis. Hæc autem obligatio non reddit vouentem inhabilem ad contrahendum matrimonium. Quæres, in quo consistat natura voti solennis & simplicis? Respondeo, natura vtriusque consistit in promissione Deo facta, ex qua oritur obligatio præstandi, quod promissum est. In eo autem differt votum solenne à simplici, quod solenne nuncupetur sub certa regula approbata, iuxta ritum & cæremoniam illius regulæ, non priuatim, sed publicè, cum perpetua traditione ex vtraque parte, id est, vouentis & acceptantis.

QVÆSTIO. XI.

An Clerici obligentur legibus ciuilibus?

1. NOn disputo hîc de exemptione clericorum generatim, sed solum de exemptione à legibus ciuilibus.

2. Prima Conclusio. Clerici nec iure diuino, nec humano, exempti sunt ab iis legibus ciuilibus, quæ non sunt contra libertatem Ecclesiasticam; sed ad bonam Reipubl. administrationem ordinantur: quales sunt, quibus pretia frumenti & aliarum rerũ cõstituta sunt, &c. Ita Nicolaus I. in epist. ad Michaelem, & Valentinianus Imp. in epist. ad Episcopos Asiæ, & est communis Theologorum sententia. Disputant tamen Theologi,

Theologi, an Clerici obligentur huiusmodi legibus ex virtute obedientiæ. Panormit. Syluester, & pleriq; alij rectè docent, non teneri ex obedientia ipsarum legum, sed ex conformitate partium cum toto corpore. Nam Clerici non sunt subiecti Principibus sæcularibus, cum ab eis puniri non possint, vt paulò post dicam: ergo id, quod legibus Principum sæcularium præcipitur, non tenentur præstare ratione obedientiæ & subiectionis, sed vt toti Reip. conformes sint.

2. Secunda Conclusio. Etiamsi Clerici teneantur seruare leges ciuiles, non tamen incurrunt pœnas illis legibus statutas, nec possunt puniri à Magistratu sæculari, etiamsi leges non obseruent. v. g. Si Clericus contra legem ciuilē cariori pretio vendat frumenta, quàm oportet, tunc quidem peccat, & tenetur restituere, non tamen potest accusari apud Iudicem sæcularem, sed tantùm apud Episcopum. Est communis sententia. Et ratio est, quia Clerici sunt exempti a iurisdictione sæculari, vt in multis Conciliis definitum est. An autem exempti sint iure diuino, an tantùm humano, non est huius loci. Vide Bellarminum lib. 1. de Clericis, cap. 28.

3. Quæres 1. an Clerici, quando leges ciuiles transgressi sunt, debeant puniri à suo Iudice Ecclesiastico, pœna arbitraria, an pœna lege ciuili constituta? Resp. pœna arbitraria. Ratio est, quia lex ciuilis, quæ pœnam constituit, non obligat Clericos ex virtute obedientiæ: ergo Iudex Ecclesiasticus non tenetur eam pœnam imponere, sed pro suo arbitrio potest vel illá, vel quamcumque aliam vsurpare, modò non sit indecens statui Clericorum. Quæres 2. an nunquam licitum sit Principi sæculari punire Clericos? Respondeo. Nunquam licitum est, nisi ex priuilegio, quale est in regno Galliæ contra Clericos deferentes arma prohibita,

habita, vt refert Nauarrus in summa, cap. 27. n. 70. An autem huic priuilegio derogatum sit per bullam cœnæ, non audet definire. Quæres 3. an id, quod diximus de Clericis respectu legum ciuilium, debeat etiam dici de religiosis respectu legum ciuilium & Synodalium. Resp. affirmatiuè. Nam religiosi exempti sunt à iurisdictione Episcoporum & Principum sæcularium, ac proinde non tenentur seruare leges Synodales & ciuiles ratione obedientiæ, sed tantùm ratione conformitatis, præsertim si statui religiosorum non aduersentur.

QVÆSTIO. XII.

An Principes & legislatores obligentur suis legibus?

1. CErtum est, Principem tam sæcularem, quàm Ecclesiasticum, qui habet potestatem ferendi leges, aliquo modo obligatum esse ad seruandas suas leges: quia hoc expresse habetur in iure Canonico & Ciuili, vt paulò post videbimus. Quæstio est, vnde orta sit hæc obligatio? Aliqui recentiores putant non aliunde ortam esse, quàm ex antiqua conuentione Principum facta cum populo seu communitate. Ratio est, quia Princeps non potest obligari suis legibus, nisi propter aliquam causam ex his tribus. 1. quia sibi ipsi potest imperare & præcipere, sicut aliis. 2. quia caput iure naturali debet concordare cum membris: ergo & Princeps cum populo. 3. quia pactus est cum populo, & facta conuentione, obligauit se, & suos successores ad seruandam suam legẽ. At prima causa non sufficit, quia nemo sibi ipsi imperat & præceptum imponit, vt docet D. Thomas quæst. 93. art. 5. Nec secunda, quia quamuis iuri naturali & rectæ rationi consentaneum sit, Principem seruare suam legem, non tamen ideo obligatur iure naturali ad eam seruãdam. Nam multa sunt ratio-

ni consentanea, ad quæ præstanda non obligamur. Restat igitur, vt ex sola conuentione cum populo facta, obligatus sit sic illi.

2 Prima Conclusio. Princeps tam sæcularis, quàm Ecclesiasticus, qui habet absolutam potestatem condendi leges, subiectus est suis legibus quoad vim directiuam; & peccat si eas non seruet. Ita D. Thom. q. 96. art. 5. ad 5. Caietan. & alij interpretes ibidem, & expresse definitum est in iure canonico cap. *cum omnes*, de constitut. & in ciuili, l. 1. ff. Quod quisque iuris in alterum statuerit. Solent variæ rationes adferri pro hac conclusione. Prima est, quia si legislator non seruaret suam legem, iam vilesceret authoritas ipsius apud populum. Hæc tamen ratio non conuincit eum directè obligari sua lege, sed tantùm ratione scandali, aut boni nominis, quod conseruare debet. Secunda est, quia sicut populus iure naturali tenetur obedire, & conformis esse suo Principi, ita vicissim Princeps iure naturali tenetur in vita & moribus conformare se populo, vt patet ex proportione capitis & membrorum in eodem corpore. Hæc ratio bona est, quam plerique sequuntur. Est tamen discrimen inter Principem & populum. Nam Princeps non potest seruare suam legem ex affectu obedientiæ, quia nullum agnoscit superiorem in Republ. sed tantùm ex affectu illius virtutis, in cuius materia collocatur id, quod lege statutum est: vt si sit in materia ieiunij, poterit seruare legem ex affectu abstinentiæ, & sic de aliis. At inferior potest eam seruare, tum ex affectu obedientiæ, tum ex affectu eius virtutis, quæ lege ipsa præscribitur. Tertia ratio est, quia Princeps ex conuentione cum populo facta tenetur seruare suam legem. Hæc non sufficit. 1. quia non constat de tali conuentione facta. 2. quia sunt multi, qui à solo Deo acceperunt suam potestatem,

tem,vt Pontifex,& aliqui reges in veteri Testamento: ergo illi saltem non obligantur ad seruandam legem ex conuentione facta cum populo. 3. quia alioqui sequeretur, eos non solùm quoad vim directiuam, sed etiam quoad coactiuā, subesse suis legibus, ac proinde puniri posse, si legem non seruent. Hoc autem falsum est,vt patebit ex sequenti conclusione.

Prima obiectio sumitur ex l. *Princeps*, ff. de legibus, vbi sic dicitur: *Princeps legibus solutus est*. Aliqui putant hoc intelligi de legibus, quoad vim coactiuam, vt D. Thom. Caiet. Dom. Sotus locis citat. & antiquiores Iuristæ in illam legem: ex recentioribus, Cuiac. l. 15. Obseruationum, c. 30. Quod verò additur in eadem lege: *Augusta autem, licèt legibus soluta non est, Principes tamen eadem illi priuilegia tribuunt, quæ & ipsi habent*, sic intelligendum putant, vt Imperatrix vel vxor legislatoris, cùm sit inferior Imperatore, iure ipso pœnæ legis subiaceat, priuilegio tamen & concessione Principis libera sit, etiamsi legem transgrediatur. Alij respondent, illam legem non intelligi de omnibus legibus, quasi Princeps omnibus solutus sit, sed de iis tantùm, quarum mentio fit in titulo, nempe de lege Iulia & Papia. Igitur hunc esse sensum, quòd Princeps solutus sit lege Iulia & Papia de caducis legatis, seu fideicommissis, quæ per mortem legatarij ante mortem legantis fiebant caduca, id est, cadebant à legatario & ipsius hæredibus, itémque ab hæredibus testatoris, & fisco applicabantur, i. nec legatario aut hæredibus ipsius, nec hæredibus testatoris deferebantur, sed fisco. Ab his igitur legibus Princeps, i. Imperator erat liber & solutus, quia legata illius, etiam post mortem legatarij, non fiebant caduca. Et eodem priuilegio gaudebat Augusta seu Imperatrix.

Dices. Hæc posterior responsio non videtur esse

sufficiens. Nam is, qui vna tantum, vel altera lege solutus est, non potest simpliciter dici & absolutè solutus legibus. Respondeo. Imò potest, vt patet ex Plutarcho in vita Caij Marij, quem dicit legibus fuisse solutum, dum absens in Libya Consul creatus est, cum tamen vna tantum lege prohibitum esset, ne quis absens Consul crearetur. Eodem modo Liuius narrat Fabium legibus solutum fuisse à populo, cum tamen vna tantum lege solutus esset, quam ipse recitauit, & lex Fabia dicebatur.

4. Secunda obiectio. Multæ sunt leges, quas Princeps non tenetur seruare, vt notat Dominicus Sotus loco citato. Respondeo, hoc verum est de ijs legibus, quibus aliquid præcipitur, quod non decet Principem facere, sed tantum subdi: vt si lex esset lata, ne quis in ciuitate gladium gestaret, neque purpurea veste indueretur. Talis enim lex non obligaret Principem, sed subditos. Nam Principem ratione officij decet gestare gladium, iuxta illud Rom. 13. 4. *Non sine causa gladium portat: Dei enim minister est in iram ei qui male agit.*

5. Secunda Conclusio. Tametsi Princeps, qui habet absolutam potestatem condendi leges, teneatur suis legibus quoad vim directiuam, vt iam ostensum est: non tamen quoad vim coactiuam: ac proinde tametsi peccet contra suam legem, non tamen fit reus pœnæ impositæ per legem. Est communis sententia. Et probatur, quia nemo potest legitimè cogi aut puniri nisi à superiore: sed Princeps, de quo loquimur, non habet superiorem in Rep. ergo non potest cogi aut puniri: ergo neque subiacet suis legibus quoad vim cogendi aut puniendi.

QVÆSTIO. XIII.

An Princeps possit dispensare in sua lege?

1. RAtio dubitandi est. 1. quia lex Principis spectat bonum commune, tanquam suum finem, in quem dirigitur: sed non potest intermitti bonum commune propter priuatum bonum alicuius hominis particularis: ergo non potest dispensari cum aliquo homine in particulari. 2. quia nemo potest dispensare in lege naturali, vt suprà dictum est; sed lex humana deriuatur à lege naturali, & debet illi esse conformis: ergo nemo potest dispensare in lege humana. 3. quia Deus prohibet Principibus, ne plùs vni concedant quàm alteri, iuxta illud Deut. 1. 17. *Nulla erit distantia personarum: ita paruum audietis, vt magnum, nec accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est.* Nota, multa hîc quæri posse. 1. an Princeps supremus possit dispensare in sua lege? 2. an Princeps inferior possit dispensare in lege superioris? 3. an Princeps qui cum aliquo dispensat sine causa rationabili, peccet? 4. an etiam is peccet, qui vtitur tali dispensatione? 5. an talis dispensatio sit valida!

2. Prima Conclusio. Quilibet Princeps potest dispensare in sua lege & suorum antecessorum, cum quibus parem habet potestatem, & suorum inferiorum. Est communis sententia. Et ratio est, quia qui potest aliquem obligare pro suo arbitrio, potest etiam illum eximere ab obligatione, cùm vtrumque sit eiusdem potestatis. Loquor autem de obligatione legis, quæ fit à superiore respectu subditorum. Nam aliud est de obligatione, qua quis per votum vel iuramentum obligat se Deo, vel proximo. Non enim qui hoc modo

se obligat, potest se eximere ab obligatione, quando vult: quia talis obligatio pendet ab arbitrio eius, in cuius fauorem facta est. Hinc sequitur, tam Regem, quàm Pontificem posse dispensare in legibus suorum Antecessorum quia habet parem cum illis potestatem: & multò magis Pontificem in legibus Episcoporum & Conciliorum, quia maiorẽ habet auctoritatẽ. Quæres, an Cõcilium generale possit prohibere dispensationem alicuius legis à se latæ, irritando quidquid contra factũ fuerit? Affirmat Fr. Victoria in relect. de auctorit. Papæ & Concilij, asserens Concilium posse ligare manus Pontificis, vt in aliqua lege non valeat dispensare. Alij cõtrarium tenent propter rationem iam allatam, quia inferior non potest impedire potestatem superioris.

3. Secunda Conclusio. Inferior Princeps seu Prælatus non potest ordinariè dispensare in lege sui superioris, sed tantùm in duobus casibus 1. quando habet consensum illius tacitum, quod tunc fit, quando consuetudo sic obtinuit, sciente & permittente superiore. 2. quando habet consensum illius expressum, vt quando dispensat ex potestate delegata: quo pacto Episcopi dispensant in denuntiationibus matrimonij; vt habetur in Concilio Trident. sess. 24. cap. 2. de reform matrim. Addit Caietanus q. 97. art 4. inferiorem etiam posse dispensare in duobus aliis casibus. 1. quando res est parui momenti. 2. quando frequenter accidit. Nam intolerabile esset in rebus paruis & sępe contingentibus recurrere ad Principem. Vnde sequitur, Episcopum dispensare posse in lege ieiunij. Nota aliud esse, dispensare in lege, aliud verò absoluere à culpa, vel pœna propter culpam contracta. Nam licèt Episcopi non possint ordinariè dispensare in lege Põtificis, possunt tamen absoluere ab omni culpa & ab omni censura Ecclesiastica, propter occultum crimen contracta,

contracta, & dispensare in omnibus irregularitatibus, excepta irregularitate propter homicidiũ voluntarium; vt patet ex Concil. Trid. sess. 24. c. 6. de reformatione.

4. Tertia Conclusio. Princeps non potest dispensare in suis vel Antecessorum suorum legibus, nisi ex legitima causa: & si aliter facit, peccat. Est communis sententia. Et probatur 1. quia non decet, vt vnus aliquis sine causa eximatur à lege, qua omnes reliqui constringuntur. Huc spectat ratio dubitandi initio allata, quia Princeps non potest aliquid facere contra commune bonum propter priuatam vnius vtilitatem; faceret autem, si dispensaret cum aliquo sine causa. 2. Princeps non potest secum dispensare in sua lege sine causa: ergo multò minùs cum subditis, cùm subditi magis sint obligati, quàm Princeps. Antecedens probatur, quia si posset secum dispensare sine causa: iam nunquam obligaretur sua lege; quod suprà refutatum est. Ille enim nũquam obligatur, qui potest facere contra legem, quando illi placet, siue adsit legitima causa, siue non adsit. Hinc sequitur; peccare Pontificem, quando dispensat cum aliquo sine causa, vt possit omittere horas canonicas; aut contrahere matrimonium in gradu prohibito, aut comedere carnes in Quadragesima. Quæres, an etiam peccet is, qui vtitur dispẽsatione sine causa facta, & an talis dispensatio sit valida. Hæc quæstio non intelligitur de dispẽsatione in voto vel iuramento. Nam certum est, eiusmodi dispensationem sine causa factã non esse validam, & quidquid ex ea fit, irritũ esse, & vtrũque peccare, tam dispensantem, quàm eum cum quo dispensatur. Est ergo quæstio de dispensatione in lege Principis sine causa facta.

5. Prima opinio est, eum quidem peccare, qui vtitur tali dispensatione, sed tamen validum esse, quod ex illa factũ fuerit, v.g. eũ peccare, qui ex tali dispensatione

contrahit matrimonium in gradu prohibito, sed tamen validum esse matrimonium. Ita Couarruuias in 2.part.de matr.c.6.§.9.n.7.& seq. & citat pro se Innocentium, Abbatem, Decium & alios. Priorem partem probat, quia dispensatio sine causa facta non tam est dispensatio, quam dissipatio, vt docet D.Bern.l.3.de consid. ad Eugenium: ergo nullus tuta conscientia potest illa vti. Posteriorem probat, quia nullus vnquam iudicauit matrimonium contractum in gradibus prohibitis cum dispensatione sine causa, irritum esse in foro conscientiæ, & liberos ex eo susceptos esse illegitimos.

Secunda opinio est, eum, qui vtitur tali dispensatione, non peccare: & quod ex ea factum fuerit, ratum ac validum censeri, v. g. non peccare coniuges, qui ex tali dispensatione contrahunt matrimonium in gradu prohibito, & matrimonium validum esse. Similiter non peccare, qui ex tali dispensatione omittunt horas canonicas, aut comedunt carnes in Quadragesima. Ita Syluest. verb. dispensatio, q.3. Angel. ibidem n.3. Domin. Sotus 1. de iustit. q.7. art.3. & recentiores Thomistæ in 1.2.q.97.art.4. Ratio est, quia qui potest legem condere, potest eandem abrogare, & in ea dispensare: ergo tametsi peccet abrogando, vel dispensando sine causa, tamen abrogatio & dispensatio valida est: ergo subditi contra legem non amplius peccant.

Tertia opinio est, eum qui vtitur tali dispensatione, peccare, & dispensationem nullam esse, ac proinde quidquid ex ea factum fuerit, nullam vim habere. Ita multi Iureconsulti apud Couarruuiam loco cit. & Gabriel Vasquez disp. 178. c. 4. Ratio est, quia quando legislator secum dispensat sine causa, non solùm peccat, sed etiam inualida est dispensatio: ergo multò

magis

magis quando dispensat cum subditis,qui arctiùs obligantur,quàm ipse.

Quarta opinio est probabilior, quæ consistit in his punctis. Primò, principem peccare quando sine causa dispensat in sua lege, vt omnes concedunt. Secundò, ipsius tamen dispensationem validam esse, & per eam tolli obligationem legis ab eo, cum quo dispensatur, vt bene probant Auctores secundæ opinionis. Tertiò, eum cum quo dispensatur, non peccare contra legem Principis, vtendo tali dispensatione, quia obligatio legis ab eo sublata est. Quartò,peccare nihilominus contra legem naturalem, qua tenetur se conformare toti communitati, vt bene notat Caiet.q.96. art.5.Denique validum esse matrimonium, quod per talem dispensationem in gradu prohibito contractum est,quia non potest esse inualidum, nisi per legem humanam, cum aliàs iure naturali & diuino validum sit. At lex humana per dispensationem relaxata est. Ergo manet validum.

Obiectio. Lex humana deriuatur à lege naturali, & debet illi esse conformis : sed in lege naturali non fit dispensatio:ergo nec in lege humana.Respondeo, lex humana deriuatur à lege naturali per modum determinationis, non per modum conclusionis. Hoc autem interest, quòd ea, quæ per modum conclusionis deriuantur, mutari non possunt, quandiu non mutatur lex naturalis : ea verò, quæ per modum determinationis deriuantur, possunt mutari, iuxta diuersitatem temporum,locorum,ac personarum, vt supra dictum est, de cultu diuino, qui cùm sit iuris naturalis, in veteri Testamento determinatus fuit per sacrificia Mosaica,in nouo per sacrificium Eucharistiæ.

QVÆSTIO XIV.

Quando interpretatio legis habeat locum, ita vt subditis liceat agere contra verba legis?

1. DVplex est legis interpretatio, vna simplex, quia tantùm explicatur mens legis vel legislatoris in aliquo casu particulari, quam reuera habuit in condenda lege: altera per æquitatem, seu epiiέικειam; quà explicatur mens legislatoris, quam habuisset in aliquo casu particulari, si illum casum præuidisset; de hac posteriori potissimum hîc agimus, quam aliqui vocant emendationem seu correctionem legis, ex æquitate factam. Est ergo quæstio, quando subditi possint ex æquitate interpretari legem sui Principis, quasi non obliget in aliquo casu particulari, cùm tamen secundum verba videatur obligare, & quamuis hæc quæstio præcipuè intelligatur de lege humana, tamen aliquid dicendum etiam est de lege naturali & diuina. Vt tamẽ melius percipiatur, notandum est, æquitatem duobus modis sumi posse. Primò, generatim, pro iustitia generatim sumpta. Secundò, speciatim pro ea, quæ adhibetur ad correctionem legis scriptæ. Priori modo sumitur ab Vlpiano lege 1. ff. de pactis, cum ait: *Huius edicti æquitas naturalis est*, id est, hoc decretum natura iustum est. Posteriori sumitur ab Aristotele l. 6. Ethic. c. 10. vbi distinguit inter æquum & iustum: itemque inter æquitatem & iustitiam. Et dicit æquum esse melius iusto, & æquitatem meliorem iustitia: non quidem iusto & iustitia simpliciter, sed iusto, quod peccat seu deficit, id est, iusto quod per legem humanam præcipitur. Hoc enim iustum aliquando deficit. Ratio est, quia quãdo legislator humanus vult condere aliquam legem pro tota communitate, quæ vtilis ac iusta sit, non

non poteſt præuidere omnes circumſtantias & caſus particulares, qui euenturi ſunt, ac proinde fit, vt lex ipſius aliquando deficiat in aliquo caſu particulari non præuiſo. Hic defectus poſtea ex æquitate corrigendus eſt, quod tunc fit, quando viri prudentes iudicant legiſlatorem excepturum fuiſſe talem caſum, ſi illum præuidiſſet.

2. Prima Concluſio. In lege naturali locũ habet ſimplex interpretatio, non tamen interpretatio ex æquitate: Prima pars patet, quia vir prudens poteſt interpretari mentem legis naturalis, quo pacto Chriſtus in Euangelio interpretatus eſt præcepta Decalogi, præſertim de homicidio, adulterio, periurio, & charitate proximi, vt patet Matth. 5. Secunda pars probatur, quia interpretatio legis ex æquitate nihil aliud eſt, quàm emendatio ſeu correctio legis in aliquo caſu particulari, in quo lex deficit: at lex naturalis nunquam deficit. Primò, quia auctor naturæ nunquam deficit. Secundò, quia non præcipit aliquid abſolutè, ſed cum debitis circumſtantiis: ergo poſitis circumſtantiis non poteſt deficere, non poſitis, dicitur quidem non habere locum, non tamen deficere.

3. Secunda Concluſio. Similiter in lege diuina ſcripta locum habet ſimplex interpretatio, non tamen correctio per æquitatem. Prima pars patet, quia Machabæi interpretati ſunt mentem legis diuinæ de ſanctificando Sabbatho, & iudicarunt non eſſe contra ſanctitatem Sabbathi, pugnare contra hoſtes. Et Chriſtus in Euangelio eandem legem interpretatus eſt, cum dixit, in Sabbatho licitum eſſe ſanare ægrotos, & aſinum ex fouea educere. Secunda pars probatur, quia correctio legis per æquitatem ſupponit defectum legis in aliquo caſu particulari non præuiſo à legiſlatore. Talis defectus non poteſt eſſe in lege diuina. Nullus.n.caſus

particularis eſt, quem Deus ab initio non præuiderit.

4. Tertia Concluſio. In lege humana locum habet vtraque interpretatio, tam ſimplex, quàm per æquitatem. De priori conſtat, quia ſicut vir prudens poteſt interpretari legem naturalem & diuinam, ſic etiam humanam. De poſteriori probatur, quia legiſlator humanus, quando condit legem pro tota communitate, non poteſt præuidere ſingulos caſus euenturos, ac proinde non poteſt legem ſuam ſingulis accommodare. Hinc fit, vt aliquando erret ſeu deficiat in ſua lege. Hic error poſtea corrigendus eſt ex æquitate. Quæres, A quo corrigendus ſit; vel, quod idem eſt, quis debeat interpretari legem humanam in aliquo caſu particulari, vbi videtur deficere? an ſolus ſuperior, an etiam ſubditus? Reſpondeo. Solent de hac re tradi tres regulæ.

5. Prima regula. Quando euidens eſt legem humanam in aliquo caſu non obligare, non eſt opus recurrere ad ſuperiorem, ſed integrum eſt ſubdito interpretari legem ex æquitate, & contra verba legis facere. Ita D. Thom. & Caietan. quæſt. 96. art. 6. Valentia q. 5. de leg. punct. 9. Vaſquez diſput. 176. cap. 3. Dominicus Sotus 1. de iuſt. q. 6. art. 8. Tunc. a. euidens eſt, legem communem in aliquo caſu non obligare, quando obſeruatio legis cederet in detrimentum communitatis, v. g. Lex humana eſt, vt tempore obſidionis nemini aperiantur portæ ciuitatis. Contingit; aliquos ciues eſſe ante portas, qui niſi intromittantur, non ſolùm interficientur ab hoſte, ſed etiam reliqui ciues, qui in ciuitate ſunt non poterunt ſe defendere ſine illorum auxilio. In hoc caſu certum eſt, legem non obligare. Itaque contra verba legis agendum eſt, & portæ aperiendæ ſunt. Hoc exemplo vtitur D. Thomas. Addit Dominicus Sotus, tum etiam euidens eſſe legem humanam non obligare, quando

obſeruatio

obseruatio illius cederet in detrimentum priuatæ personæ obseruantis legem: vt si alicui immineret periculum hostium, si die festo exiret domo ad sacrum audiendum. Tunc enim posset interpretari legem de audiendo sacro nòn obligare.

6. Secunda regula. Cùm non est euidens, an lex humana obliget in aliquo casu particulari, necne, tunc distinguendum est. Nam si subditus in vtramque partem est æquè dubius, tenetur recurrere ad superiorem, si potest: si non potest, tenetur facere secundum verba legis, vt vitet peccatum contra conscientiam dubiam. Ita Caietanus, Sotus, Valentia locis citatis. Et ratio est, quia quando subditus in vtramque partem est æquè dubius de mente legislatoris, tunc tutius est sequi eam partem, cui fauent verba legis.

7. Tertia regula. Cùm subditus non est æquè dubius ex vtraque parte, sed in alteram probabiliter inclinat, tenetur etiam recurrere ad superiorem, si potest, vt sit securior: si non potest, quia scilicet superior non est præsens, & res non patitur moram, potest facere ex opinione sua probabili, quia necessitas aliud non concedit, vt supponimus. Ita Caietanus & Valentia loc. cit. & putant esse mentem Diui Thomæ. Nota primò has duas posteriores regulas veras esse, si intelligantur de simplici interpretatione legis, non autem de correctione legis per æquitatem. Ratio est, quia correctio legis tunc solum habet locum, quando lex deficit in aliquo casu, id est, quando obseruatio legis in aliquo casu redditur iniusta vel illicita, & ideo seruanda non est, sed contra verba legis faciendum. At quando dubium est de mente legislatoris, tunc non est defectus ex parte legis, sed tantùm ex parte subditi, qui ignorat mentem legislatoris: ergo tunc correctio locũ non habet, sed simplex interpretatio. 2. easdem regulas procedere, quando dubium est de mente

ſeu voluntate, non autem de poteſtate legiſlatoris. Quando enim dubitat ſubditus,an v.g. legiſlator poſſit per ſuam legem aliquid præcipere cum periculo vitæ, tunc non opus eſt recurrere ad ſuperiorem, ſed ad viros doctos & prudentes. Sicut enim pertinet ad legiſlatorem interpretari ſuam mentem & voluntatem in re dubia: ſic ad viros doctos pertinet, interpretari ipſius poteſtatem. Si ergo aliquid præcipiat, quod legitimè præcipere non poteſt, tunc cenſetur lex eius deficere, & per æquitatem corrigenda eſt. Et quidem ſi certum ſit deficere, quilibet poteſt interpretari & corrigere: ſi dubium, docti viri conſulendi ſunt. Nota. 3. duplex poſſe eſſe dubium de voluntate & mente legiſlatoris. Nam aliquando oritur dubium de tota ſignificatione verborũ legis, quia ſc. non conſtat, quid legiſlator per verba legis voluerit ſignificare. Eiuſmodi lex eſt in Concil. Trid. ſeſſ. 21. c. 2. de reformat. qua decernitur, vt clericus ſæcularis, qui promouetur ad ſacros ordines ſine beneficio Eccleſiaſtico aut competenti matrimonio, incurrat pœnas antiquorum canonum: circa hanc legem oritur dubium, quænam ſint illæ pœnæ, quia nec ex verbis Concil. Triden. nec ex verbis antiquorum canonum id conſtare poteſt. Nam in antiquis canonibus nihil aliud dicitur, quàm irritã fore ordinationem eorum, qui ſine beneficio ordinãtur, vt patet apud Gratianum c. *Neminem*, & ſeq. d. 70. An autem per illam particulam, *irritam*, intelligatur ſuſpenſio, an irregularitas, controuerſia eſt apud Doctores. Aliquando verba quidem clara ſunt, ſed tamen dubium eſt, an legiſlator voluerit hunc aut illum caſum particularem ſub illis verbis comprehendere, qui aliàs ſecundùm ſignificationem ſub illis comprehenditur. Eiuſmodi lex eſt, quæ prohibet Carthuſianis eſum carnium. Tametſi enim verba clara ſint, tamen dubium

dubium eſt, an ſuperior voluerit eos etiam obligare, qui in periculo mortis non putantur poſſe iuuari, niſi edant carnes.

CAPVT VII.

De lege pœnali.

DICAM 1. quid & quotuplex ſit lex pœnalis, 2. an lex pœnalis obliget ad culpam? 3. an obligare poſſit ad pœnam ipſo facto ſubeundam? 4. an pœna confiſcationis omnium bonorum impoſita per legem ipſo facto, obliget ante ſententiam? 5. an ille, cuius bona fiſco ſunt applicata ipſo facto, poſſit ea alienare? 6. quæ ſint obſeruanda, quando reſcinduntur contractus facti ex bonis confiſcationis? 7. qua ratione reus parere debeat pœnæ, quando in lege non ponitur ipſo facto, ſed ferenda per iudicem? 8. an liceat damnato ad mortem per ſententiam, quacunque via ſe defendere. 9. an is qui eſt cauſa, ne quis condemnetur pœna debita, hoc ipſo teneatur ad reſtitutionem ipſius pœnæ?

QVÆSTIO. I.

Quid & quotuplex ſit lex pœnalis?

1. PRima Concl. Lex pœnalis eſt, quę arbitrio legiſlat. ſtatuit pœnā temporalē in trāgreſſores: cuiuſmodi ſunt multæ leges Moſaicæ & humanæ. Nota triplicem pœnā poſſe hîc ſpectari. 1. amiſſionē gratiæ & amicitiæ Dei. 2. pœnā æternā, quæ partim conſiſtit in carētia vitę æternæ, partim in cruciatu ignis infernalis. Tertiò, pœnam temporalem huius vitæ, quæ pendet ex arbitrio legiſlatoris. De hac tertia ſolùm hîc agimus, quæ ſolet diſertis verbis apponi in ipſa lege. Nam duæ priores nō ſolent ordinariè apponi, quia neceſſario cōnexæ sūt cū

quacunque

quacunque lege obligante ſub peccato mortali. Itaque lex pœnalis, de quâ hic agimus, nihil aliud eſt, quàm lex poſitiua, quæ expreſſis verbis continet pœnam temporalem, quam legiſlator pro ſuo arbitrio imponit tranſgreſſori.

2. Secunda Concluſio. Lex pœnalis eſt duplex. Vna purè pœnalis: altera mixta. Purè pœnalis eſt, quæ neque præcipit, neque prohibet aliquid fieri, ſed tantùm imponit pœnam illi, qui aliquid fecerit vel omiſerit, ſub hac aut ſimili forma: Qui hoc aut illud fecerit, talem aut talem pœnam ſubeat. Mixta eſt, quæ præcipit aut prohibet aliquid fieri, & præterea apponit pœnam in tranſgreſſores. Ita Henricus Gandauenſ. quodl. 3. q. 22. Angelus v. Inobedientia, in fine, Ioannes Driedo lib. 3. de libertate Chriſtiana, c. 3. ad 5. Alfonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali, c. 8. & 9. Couarru. in reg. *peccatum*, 2. part. §. 5. n. 4. Ioan. Medina Cod. de reſtit. q. 13. & alij plures.

QVÆSTIO II.

An lex pœnalis obliget ad culpam?

1. Certum eſt poſſe obligare ad culpam, ſi legiſlator velit. Quæſtio eſt, an quando non conſtat de mente legiſlatoris, poſſimus legem pœnalem benignè interpretari, quaſi non obliget ad culpam, ſed ad ſolam pœnam.

2. Prima opinio eſt, nullam legem pœnalem, quamdiu non conſtat de mente legiſlatoris, obligare tranſgreſſores ad culpam, ſed tantùm ad pœnam temporalem. Ita Nauarrus in ſumma, c. 23. n. 55. & ſeqq. vbi addit, hoc etiam verum eſſe, quando lex ſtatuit grauiſſimam pœnam, vt amiſſionis bonorum famæ, aut etiã vitæ. Loquitur autẽ de lege, quæ pœnã ſtatuit. Nam ſi alia

alia priori lege iam esset res aliqua prohibita sub obligatione culpæ, non tolleretur talis obligatio propter pœnam impositam à lege posteriori. Hanc sententiam probat 1. authoritate multorum Doctorum. 2. quia quãdo non constat de mente legislatoris, tunc debemus legem in benigniorem partem interpretari, vt scilicet solùm obliget ad pœnam, non autem ad culpam. 3. quia communis consuetudo hactenus ita interpretata est omnes leges pœnales, vt transgressor satisfaciat suo debito, si pœnam soluat. 4. quia plerique legislatores fuerunt Gentiles, qui non cogitarunt de culpa, vel æterna pœna: ergo eorum intentio non fuit obligare subditos ad culpam. 5. quia aliquæ leges pœnales ex communi sententia non obligant nisi ad pœnam: ergo reliquæ eodem modo obligant. Hinc infert Nauarrus, eos non peccare mortaliter, qui merces prohibitas ex vno regno in aliud tranferunt non soluto vectigali & tributo regni: neque eos qui in fluminibus vetitis piscantur, aut in syluis & nemoribus contra prohibitionem ligna cædunt, aut oues suas pascunt. (Periculosa est hæc Nauarri sententia, & à plerisque reprehenditur.)

3. Secunda opinio est planè contraria, omnem legem pœnalem obligare ad culpam siue mortalem, siue venialem, iuxta grauitatem pœnæ impositæ, nisi aliud constet de mente legislatoris. Ita Domin. Sotus lib. 1. de iust. q. 6. art. 5. Syluest. v. inobedientia. circa finem, Armilla ibid. num. 2. & aliqui Thomistæ recentiores. Et probatur 1. quia pœna non potest imponi, nisi propter culpam, cùm pœna nihil aliud sit, quam malum inflictum propter culpam, vt docet D. Thom. in 2. 2. q. 108. art. 4. & D. Aug. lib. 1. retract. cap. 6. cum ait, *Omnis pœna si iusta est, peccati pœna est, & supplicium nominatur*: ergo omnis lex pœnalis obligat sub culpa 2. quia legislatores statuunt inæquales pœnas in transgressores:

ergo ſupponit inæquales eſſe culpas, iuxa illud Deut. 25. 2. *Pro menſura peccati, erit & plagarum modus.* Et confirmatur, quia cùm multæ ſint pœnæ valde graues, iniuſtum eſſet, eas alicui imponere ſine culpa. 3. quia omnis vera lex debet aliquid præcipere aut prohibere, & per conſequens obligare in conſcientia: ſed omnis lex pœnalis eſt vera lex: ergo obligat in conſcientia, & per conſequens ſub peccato.

4. Tertia opinio eſt media, legem pœnalem mixtam obligare ſimul ad culpam & pœnam: legem autem purè pœnalem, ad ſolam pœnam. Ita Henricus, Angelus, Driedo, Alfonſus à Caſtro, Couarruuias, & Medina, locis ſuprà citatis, & Vaſquez diſp. 159. c. 2.

5. Prima Concluſio. Lex pœnalis mixta, quæ aliquid præcipit aut prohibet, apponendo pœnam temporalem, non ſolũ obligat ad pœnam, ſed etiam ad culpam. Ratio eſt, quia lex humana, quæ aliquid præcipit aut prohibet, non apponendo pœnam, obligat in conſcientia, vt ſuprà oſtenſum eſt: ergo etiam obligat, apponendo pœnam. Nam pœna addita præcepto vel prohibitioni, non tollit præcepti aut prohibitionis obligationem, ſed potiùs confirmat. Et confirmatur, quia ſi additio pœnæ temporalis ad aliquod præceptum vel prohibitionẽ, tolleret eius obligationem, id deberet colligi vel ex aliqua lege naturali, vel diuina, vel humana id explicãte. At nulla talis lex poteſt afferri imo cõtrariũ apertè intelligitur ex illa lege diuina, Gen. 2. 17 *De ligno ſcientiæ boni & mali ne comedas, in quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris.* Hæc enim lex infligit pœnam temporalem mortis, & tamen etiam obligat ad culpam & pœnam æternam. Similes multæ ſunt, Exodi 21. Leuit. 19. & 20. Leges etiã humanæ conſtituunt pœnas temporales in fures & latrones, & tamen non tollunt obligationem in conſcientia, ſed potiùs eã

præſup

præſupponunt. Nec argumenta Nauarri contrarium conuincunt. Non primum, quia parum refert, quòd aliqui Authores cum ipſo ſentiant. Nec 2. quia ſatis conſtat de mente legiſlatoris, quando lex fertur per verba præcepti vel prohibitionis. Nec 3. quia conſuetudo interpretatur leges purè pœnales non obligare ad culpam, ſed tantùm ad pœnam. De legibus mixtis eſt alia ratio, vt dixi. Nec 4. quia quando intentio legiſlatoris eſt præcipere aliquid vel prohibere, tunc etiam intentio eius eſt obligare ſubditos in conſcientia tametſi ipſe nihil cogitet de hac re. Nam vnum alteri neceſſariò connexum eſt. Nec 5. quia non ſequitur, ſi aliquæ leges pœnales non obligant ad culpam, nec reliquas obligare. Nam aliquæ continent præceptum, aliæ non item.

6. Secunda Concluſio. Lex purè pœnalis, quæ nihil præcipit aut prohibet, ſed tantùm ordinat aliud, & pœnam apponit, non obligat ad culpam, ſed tantùm ad pœnam. Ratio eſt, quia ſuperior non poteſt obligare ſubditos in conſcientia, niſi aliquid eis præcipiendo aut prohibendo. Nam ſimplex ordinatio ſeu directio non habet vim obligandi: ergo ſi lex eius non contineat præceptum aut prohibitionem, ſed ſimplicem tantùm ordinationem, non poteſt obligare ad culpam. Nam additio pœnæ temporalis per ſe non obligat, niſi ad pœnam ſubeundam. Huiuſmodi ſunt multæ leges ciuiles & religioſorum, vt notat D. Thomas in 2. 2. q. 186. art. 9. ad 2. Porro hæc concluſio intelligitur de iis legibus pœnalibus, quæ aliquid ordinant, quod per ſe indifferens eſt, & nulla alia lege naturali aut diuina præceptum vel prohibitum. Si enim ordinarent aliquid, quod iam ante præceptum au prohibitū fuiſſet, non tollerēt obligationem prioris præcepti aut prohibitionis, quod etiam fatetur Nauarr. vt ſupra dictū eſt.

Ad primum argumentum contrarium respondeo, pœnam dupliciter sumi posse. Primò, strictè pro aliquo malo, quod propter culpam infligitur. Secundò, latè seu generatim pro quocunque malo, quod opponitur malo culpæ, siue propter culpam, siue propter aliam causam infligatur. Huiusmodi sunt pœnæ religiosorum. Vide D. Tho. in 2.2. q.180. art. 4. Ad secundum respondeo, tametsi pœnæ sint inæquales, non ideo culpas esse inæquales, quia, vt dictum est, possunt inæquales pœnæ infligi propter alias causas, etiamsi nulla sit culpa, vt fit apud multos religiosos. Ad tertium respondeo, leges purè pœnales si propriè loquamur, non esse veras leges respectu subditorum, quia non habent vim præcepti: dici tamen leges purè pœnales, quia per modum legis pœnam statuunt. Possunt tamen vocari propriè leges respectu iudicis, qui ad pœnam infligendam obligatur, vt alibi dictum est.

QVÆSTIO III.

An lex pœnalis possit obligare ad pœnam ipso facto subeundam?

1. DVplex solet distingui pœna: vna, quæ requirit aliquam actiuam executionem, qualis est solutio pecuniæ, vel pœna mortis. Altera, quæ non requirit talem executionem, sed in sola passione, vel priuatione consistit, qualis est pœna inhabilitatis, excommunicationis, aut priuationis vocis actiuæ. Est ergo quæstio, an lex humana possit obligare subditos ad vtramque pœnam ipso facto subeundam, ante sententiam iudicis?

2. Prima opinio est, legem humanam non posse obligare ad priorem pœnam subeundam ante sententiam iudicis: posse tamen ad posteriorem. Ita Caietanus in

2.2.

2. 2. q. 6. art. 3. Ratio eius est, quia lex pœnalis, quatenus pœnalis est, non obligat transgressorem ad pœnam infligendam, sed tantùm ad tolerandam: ergo transgressor non tenetur infligere sibi pœnam, quæ requirit executionem: sed potest expectare sententiam iudicis, tenetur tamen sustinere pœnam, quæ non requirit executionem, quia tunc non opus est sententia iudicis.

3. Secunda opinio est Dominici Soti l. 1. de iust. q. 3. art. 6. vbi tria dicit. Primò, legem humanam non posse obligare ad pœnam ipso facto subeundam, quando requirit executionem. In eo conuenit cum Caietano. Ratio eius est, quia pertinet ad officium iudicis pœnam infligere. At nemo est iudex contra seipsum. Secundò dicit aliquam pœnam, quæ in sola passione vel priuatione consistit, non posse obligare ante sententiam iudicis, vt v. g. pœnam priuationis vocis actiuæ in electione cathedratici, vel perpetuæ mansionis in carcere, vel abstinentiæ ab omni cibo & potu. In eo discrepat à Caietano. Ratio est, quia si lex humana posset aliquem iustè obligare, vt ipso facto damnetur ad perpetuos carceres, vel ad perpetuam abstinentiam, sequeretur, illum non posse fugere ex carcere, vel aliquid comedere & bibere, quod est absurdum. Tertiò dicit, aliquam etiam pœnam, quæ in sola passione consistit, posse obligare ante sententiam iudicis, vt v. g. pœnam excommunicationis, & similes spirituales. Ratio eius est, quia per excommunicationem non priuatur aliquis bonis propriis, sed tantum bonis communibus totius Ecclesiæ, quibus per legem absque sententia potest priuari.

4. Tertia opinio est, tantam esse vim legis humanæ, vt non solùm ad culpam, sed etiam ad pœnam ipso facto ante vllam sententiam possit delinquentes obligare, siue illa pœna requirat executionem, siue in sola pri-

uatione consistat. Ita Alfonsus à Castro, Anton. Corduben. Nauarr. & Couarruu. apud Gabrielem Vasquez disput. 168. c. 2. Hoc tamen interest, quod Alfonsus intelligat hoc de quauis pœna quantumuis graui, modò sit rationi consentanea. At Nauarrus intelligit tantùm de paruis pœnis temporalibus.

6. Prima Conclusio. Lex humana potest obligare ad pœnam ipso facto subeundam ante sententiam iudicis, quando pœna consistit in sola passione, vel inhabilitate. Ita omnes Auctores citati, excepto Dominico Soto. Et probatur primò ex Concil. Trid. sess. 24. can. 3. & 4. vbi definitur, Ecclesiam posse statuere impedimenta, quæ ipso facto non solùm impediant matrimonium contrahendum, sed etiam dirimant & irritent contractum. Ergo Ecclesia potest per suam legem facere personas inhabiles ad matrimonium, ante sententiam iudicis: ergo potest obligare ad pœnam, quæ in priuatione consistit. ipso facto subeundam. Vbi notandum est, duplicia esse, impedimenta matrimonij. Quædam oriuntur ex culpa, vt v. g. ex adulterio, vel vxoricidio: quædam ex aliis causis, vt ex affinitate vel consanguinitate. Priora habent rationem pœnæ temporalis, non autem posteriora. Secundò probatur, quia supra ostensum est, aliquos per legem ciuilem aut canonicam reuera fieri inhabiles ad contrahendum ipso facto, propter defectum ætatis aut solennitatis: ergo possunt etiam fieri inhabiles propter peccatum. Talis. autem inhabilitas est pœna quædam temporalis: ergo lex ciuilis aut canonica potest obligare ad pœnā temporalem ante sententiam iudicis. Tertiò, quia pœna excommunicationis, suspensionis, interdicti, & irregularitatis ipso facto per legem imposita incurritur, vt fatetur Sotus, & omnes alij: ergo etiam similes pœnæ inhabilitatis, seu priuationis incurri possent, si ipso fa-

cto

cto per legem imponerentur: Imo sæpè incurruntur, vt patet de pœna priuationis actiuæ & passiuæ vocis. Nam is, qui excommunicatus est, ipso facto priuatur voce actiua & passiua ante sententiam iudicis. Et quidem de voce actiua sic statutum est in cap. *Diuersitatem*, de concessione præbendarum, & ca. *Tanta*, de excessibus Prælatorum. De passiua vero in cap. *Postulasti*, de Clerico excommunicato celebrante. Et cap. *cùm inter*, de electione. Respondet Dominic. Sotus, pœnam priuationis tunc posse incurri ipso facto per solam legem, quando quis priuatur bonis communibus, vt fit in excommunicatione, vel in priuatione vocis actiuæ & passiuæ ad electionem beneficij Ecclesiastici. Tunc autem non posse incurri ipso facto, quando quis priuatur bonis propriis, vt fit in priuatione vocis actiuæ ad electionem cathedratici. Hæc tamen responsio non placet 1. quia non minus priuatur bonis communibus, qui priuatur voce actiua ad electionem cathedratici, quàm qui priuatur voce actiua vel passiua ad electionem beneficij Ecclesiastici. Sicut enim clerici accipiunt ab Ecclesia facultatem eligendi alios ad beneficium, neque habent eã ex iure proprio, sic etiam Scholastici ex concessione Fundatoris accipiunt facultatem eligendi cathedraticum suo suffragio, neque eam habent ex iure naturali proprio. Ergo sicut clerici excommunicati ipso facto priuantur voce actiua, ante sententiam iudicis, sic etiam Scholastici priuari possent, si vniuersitas ita vellet. Secundò, quia habemus manifesta contra Sotũ exempla, quibus pœna inhabilitatis ipso facto incurritur, etiamsi priuet bonis propriis. Nam impedimenta matrimonij, de quibus dictũ est, priuant proprio iure & facultate, quã quisque naturaliter habet ad contrahendũ matrimonium. Idem fit in quibusdam legibus ciuilibus, quæ propter certas causas impediunt translationem

dominij. Quæres: an ſit eadem ratio de omnibus pœnis, quæ in priuatione conſiſtunt? Reſp. eſt eadem ratio, ſi præcisè ſpectemus id, de quo hîc agitur. Omnes enim eiuſmodi pœnæ poſſunt incurri ipſo facto ante ſententiam iudicis, ſi legiſlator velit. Eſt tamen aliunde aliqua differentia. Nam in excommunicatione, ſuſpenſione, & irregularitate, eſt aliquid per modum præcepti, quatenus illi, qui has cenſuras incurrunt, prohibiti ſunt adminiſtrare ſacra. Præceptum autem legis non indiget ſententia iudicis, vt omnes fatentur.

6. Secunda Concluſio. Lex humana poteſt etiam aliquando obligare ad pœnam ipſo facto ſubeundam ante ſententiam iudicis, quando pœna requirit executionem, præſertim ſi pœna talis ſit, quam aliquis ſecundum rectam rationem poſſit ſibi infligere. Ita Auctores citati, excepto Caiet & Soto. Et probatur exemplis. Extant enim variæ leges, tum ciuiles, tum Eccleſiaſticæ, quæ obligant delinquentem ad ſoluendam pœnam ante ſententiam iudicis, vt refert Couar. 2. p. de matr. c. 6. §. 8. num. 10. & Alfonſus à Caſtro lib. 2. de leg. pœnali, cap. 1. Et quamuis fieri poſſit, vt aliquando eiuſmodi leges ſint iniuſtæ, tamen generatim de omnibus id dicendum non eſt, præſertim quando ſunt Eccleſiaſticæ, cuiuſmodi eſt lex Conc. Lateran. ſub Leone X. ſeſſ. 9. contra beneficiarios non recitantes horas Canonicas, quæ obligat in conſcientia ad reſtituendos fructus perceptos ante ſententiam iudicis. Verba legis ſic habent: *Statuimus, vt quilibet habens beneficium cum cura, vel ſine cura, ſi poſt ſex menſes ab obtento beneficio diuinum officium non dixerit, beneficiorum ſuorum fructus ſuos non faciat pro rata omiſſionis officij, & temporis, ſed eos tanquam iuſtè perceptos in fabricas huiuſmodi beneficiorum, vel pauperum eleemoſynas erogare teneatur.* Reſpondet Dominicus Sotus dubium eſſe, an illa lex vſu recepta ſit. Sed contra

eſt,

est. 1. quia Pius V. postea illam legem confirmauit, & simul declarauit, vi illius restituendos esse fructus illius diei, quo horæ Canonicæ neglectæ sunt, vt patet ex Bulla ipsius apud Nauarr. in sum. cap. 25. num. 122. Deinde multi confessarij non aliter absoluunt confitentes Ecclesiasticos, nisi parati sint sponte restituere fructus hoc modo perceptos. Denique etiamsi illa lex recepta non esset, non tamen sequitur, iniustam esse. Imò contrarium sequitur, iustam esse, vtpote quæ à generali Conc. lata sit, & à Pontifice approbata, siue vbique recepta sit, siue nòn sit. Alij secundò respondẽt, illam pœnam restitutionis non sola lege humana, sed iure naturali impositam esse, ac proinde eos, qui omittunt horas Canonicas, iure naturali obligari ad restitutionem, non iure humano. Sed contra est, quia quamuis is qui percipit fructus Ecclesiæ, & nihil laboris pro iis sustinet, peccet contra ius naturale, non tamen semper tenetur iure naturali ad restitutionem propter solam omissionem horarum. Nam sæpè fit, vt ratione fructuum, quos percipit, non solùm teneatur recitare horas, sed etiam concionari & administrare Sacramenta. In tali autem casu non tenetur iure naturali restituere fructus totius diei, quando solùm omittit horas Canonicas, quia titulus percipiendi fructus, non est sola horarum recitatio, sed etiam concio, & administratio Sacramentorum. Igitur pœna restitutionis omnium fructuum istius diei, quo omittuntur horæ, per solam legem humanam imposita est. Alij tertiò respondent, hanc pœnam consistere in sola inhabilitate ad percipiendos fructus, non autem in vera spoliatione fructuum iam perceptorum, ac proinde non esse talem pœnam, de qua agimus in nostra conclusione. Nam ibi solum agimus de pœna, quæ requirit executionem. Et hoc probant, quia lex dicit, vt is, qui omittit horas, non fa-

ciat fructus suos, id est, inhabilis sit ad fructus percipiendos. Sed contrà est, quia eadem lex addit, vt fructus iam perceptos teneatur erogare postea in fabricam, vel in pauperes ergo etiam loquitur de fructibus antea perceptis & possessis, vt clariùs constat ex Bulla Pij V. apud Nauarrum.

QVÆSTIO IV.

An pœna confiscationis omnium bonorum imposita per legem ipso facto, obliget ante sententiam?

1. Dictum est, legem humanam posse imponere pœnam ipso facto, quæ obliget ante sentétiam iudicis, siue requirat executionem, siue in sola inhabilitate seu priuatione consistat. Nunc quæritur, an lex humana, quæ omnia bona delinquentium applicat fisco obliget ante sententiam, si vtatur his verbis: *Ipso facto*, vel *absque declaratione*. Certum quidem est, tunc obligare, quando vtitur eiusmodi verbis circa pœnam, quæ in sola priuatione consistit: at dubium est, an etiam tunc obliget, quando vtitur iisdem circa pœnam, quæ requirit executionem, cuiusmodi est pœna confiscationis omnium bonorum. Hæc enim pœna non consistit in sola priuatione bonorum, sed etiam in traditione, per quam bona fisco applicantur.

2. Prima opinio affirmat, eiusmodi pœnam confiscationis obligare in conscientia, ante sententiam iudicis, quando vtitur his verbis, *ipso facto*: ac proinde furti reos esse, qui talem pœnam non soluunt ante sententiam iudicis. Ita Felinus in cap. 1. de constit. num. 44. Anton. Gomesius tom. 3. opusculorum, cap. 2. num. 5. & Alfonsus à Castro lib. 2. de iusta hæret. punit. cap. 6. & lib. 2. de lege pœnali, cap. 8. & seq. Ratio est, quia lex humana

humana poteſt obligare ad talem pœnam *ipſo facto* ſubeundam, ante iudicis ſententiam, vt iam probatum eſt: ergo vt reipſa obliget, ſolum requiruntur verba, quæ id expreſsè ſignificent. At nulla alia verba poſſunt expreſſius hoc ſignificare, quàm ſi lex dicat reum incurrere pœnam *ipſo facto*, ante ſententiam iudicis: ergo omnes leges quæ vtuntur his verbis, obligant ad pœnæ ſolutionem, ante ſententiam iudicis, alioqui prædicta verba eſſent inania, & nullius momenti.

3. Secunda opinio eſt omnino contraria, pœnam confiſcationis non obligare ante ſententiam Iudicis, ac proinde eos quorum bona confiſcata ſunt, quamdiu non accedit ſententia Iudicis, retinere dominium & poſſeſſionem, tametſi bona maneant ita fiſco obligata propter delictum, vt omnes contractus quocunque titulo facti ſint, per ſententiam latam iuſtè reſcindantur à die criminis. Ita Simancas titul 9. de Catholic. inſtitut. n. 157. Antonius Gomeſius tom 3. opuſcul cap. vlt. Franciſc. Victoria in relectione 1. de Indis Inſulanis, num. 8. & Gabriel Vaſquez diſput. 170. cap. 3. Ratio eſt, quia lex humana, quæ ſpoliat aliquem omnibus bonis, eſſet nimis rigida, ſi ante ſententiam iudicis obligaret, ac proinde oportet eam in benigniorem partem interpretari.

4. Tertia opinio eſt media, leges imponentes pœnam priuationis bonorum *ipſo facto*, priuare quidem dominio bonorum ante ſententiam, non tamen iuſta poſſeſſione, ac proinde eum, qui crimen commiſit, iuſtè ſua bona retinere, nec ea debere fiſco offerre, donec per ſententiam condemnetur. Ita Caiet. in. 2. 2. q. 62. ar. 3. Conrad lib. 2. de contract. q. 7. concluſ. 2. & 3. Ioan. Medina C. de. reſt. q. 1. & multi alij. Ratio patebit ex ſequentibus.

5. Prima Concluſio. Illi quorum bona per legem pœnalem

nalem, confiscata sunt ipso facto, priuantur dominio suorum bonorum, & fiscus acquirit ius ante sententiam Iudicis. Ita Auctores primæ & tertiæ opinionis. Et probatur primò, quia priuatio dominij est pœna, quæ nullam requirit executionem, cùm in sola priuatione consistat. Sed omnis pœna quæ non requirit executionem, obligat ante sententiam, quando ipso facto per legem imponitur: ergo & priuatio dominij bonorum sic obligabit. Et hoc optimè confirmat ratio primæ opinionis. Secundò probatur ex cap. *Cùm secundùm leges*, de hæret. in 6. vbi definitur, bona hæreticorum esse confiscata ipso facto, ante vllam sententiam; quod alio modò intelligi non potest, nisi quia ius & dominium illorum applicatum est fisco. Tertiò; quia omnis donatio vel alienatio, quocunque titulo facta post crimen commissum ab eo, cuius bona ipso facto confiscata sunt, per sententiam rescinditur à die commissi criminis. Hoc autem fieri non posset, nisi ille priuatus esset dominio bonorum. Nam si adhuc haberet dominium & iustam possessionem, non esset ratio, cur omnes ipsius contractus rescinderentur à die commissi criminis, nisi aliunde impediretur.

6. Secunda Conclusio: Illi quorum bona per legem pœnalem confiscata sunt ipso facto, tametsi priuentur dominio suorum bonorum ante sententiam, non tamen priuantur iusta possessione, nec tenentur ante sententiam spoliare se suis bonis, & fisco tradere. Ita Auctores secundæ & tertiæ opinionis. Et probatur primò, quia priuatio possessionis requirit executionem, qua bona delinquentis fisco deferantur: at nemo tenetur ad executionem pœnæ ante sententiam, nisi apertè id constet. Non constat autem in hoc casu. Tametsi enim legislator dicat, bona delinquentis ipso facto esse confiscata, hoc tamen commodè potest intelligi de

de dominio bonorum, quod acquirit fiscus ante sententiam, nec opus est ad possessionem extendere, præsertim cùm leges pœnales in benigniorem partem accipiendæ sint. Et hoc apertè colligitur ex cap. *Cùm secundùm leges*, vbi cum definitum esset, bona hæreticorum esse confiscata ipso facto, ante vllam sententiam, mox additur, ne executio confiscationis fiat ab vllo Principe sæculari, donec sententia feratur in hæreticum à iudice Ecclesiastico competente. Ergo iure canonico conceditur hæreticis iusta possessio suorum bonorum, donec à iudice condemnentur; alioqui Princeps, ad cuius fiscum bona illa pertinent, posset ante sententiam illa sibi vsurpare.

QVÆSTIO V.

An ille, cuius bona ipso facto confiscata sunt, possit ea alienare?

1. PRimò certum est, illum cuius bona confiscata sunt, posse ea alienare, quæ necessaria sunt ad vitæ suæ & domus sustentationem. Secundò, certum est, si periculū timeatur publicationis criminis, non posse quicquam alienare titulo oneroso: non quod impeditus sit per legem alienare (quod est adhuc in quæstione) sed quia fieret iniuria ementi, nisi reus manifestaret illi huiusmodi periculum. Nam qui hoc modo emeret rem aliquam à reo, exponeret se periculo euictionis, quia per sententiam condemnatoriam rescinduntur omnes contractus à die criminis. Ex hoc autem posset emptor pati aliquod damnum. Ita Syluest. v. *hæretici*, p. q. Angelus v. pœna num. 3. Anton Gomesius t. 3. opusc. c. vlt n. 3. Simancas tit. 9. de Catholicis institut. num. 28. Victoria in relect. de Indis insulanis. Hac verò ratione non obstante, posset is, cuius bona confiscata sunt, ea alienare titulo gratioso aut donationis; quia

quia inde nullum sequitur periculum aut damnum donatario. An verò vtraque modo prohibitus sit per legem humanam alienare, dicemus infra. Tertiò certum est, omnem alienationem factam titulo oneroso, non tantùm post crimen commissum, sed etiam ante, per sententiam reuocari, quando ipso iure lure & facto bona delinquentis erant confiscata. Ratio est, quia tunc alienatio præsumitur facta in fraudem fisci, quasi reus cum iam velit crimen committere, alienauerit sua bona, ne confiscarentur, vt habetur l. *Fraudem.* ff. de iure fisci. Quando verò talis fraus præsumatur, tractant Auctores citati. His positis, quæstio est, an omnis alienatio tam gratuita, quàm onerosa, per confiscationem prohibita sit, & quo pacto.

2. Prima opinio est, omnem contractum & donationem celebratam post diem criminis, irritam esse, & nullius effectus, ita Alfonsus à Castro, Conrad. Medina locis cit. Anton. Gamesius to. 3. opusc. c. 1. n. 1. & Dominicus Sotus l. 1 de iust. q. 6. art. 6 Fundamentum Alfonsi & Antonij est, quia putant eum, qui crimen commisit, per confiscationem ipso facto priuari dominio & possessione. Fundamentum aliorum est, quia quamuis putent ipsum non priuari possessione, putant tamen priuari dominio. Eandem opinionem defendit Simancas ex alio fundamento. Cùm enim affirmet eum cuius bona cōfiscata sunt, nec dominiū, nec possessionē eorū amittere, non potest ex hac parte cum prædictis auctoribus consentire. Putat ergo irritos esse contractus & donationes, ideo præcisè, quia is, cuius bona confiscata sunt, prohibitus est alienare per legem. Potest enim fieri, vt aliquis habeat rerum dominium & possessionē suarum rerum, & tamē per legem fiat inhabilis ad alienandum. Hoc confirmari potest ex lege, *Ex indiciorum*, ff. de accusationib. vbi sic dicitur, *Ex quo quis aliquod ex*

his

his causis crimen contraxit, nihil ex bonis alienare, aut manumittere eum posse. Item ex lege, *Donationes in concubinam*, ff. de donationibus, & ex lege, *post contractum*, C. ad legem Iuliam maiestatis.

3. Secunda opinio est, eiusmodi donationes & alienationes bonorum confiscatorum validas esse ante sententiam, non minùs, quàm si bona confiscata non essent: posse tamen per sententiã rescindi à die commissi criminis. Ita Vasquez disputat. 171. c. 2. & quidam alij ab eo citati. Ratio ipsius est, quia putat eum, cuius bona confiscata sunt, nec amittere possessionem, nec dominium ante sententiam iudicis, ac proinde ex hac parte nullum esse impedimentum, quo minus validè possit sua bona alienare. Rursum ex alia parte, nullam extare legem quæ simpliciter prohibeat talem alienationem. Hinc infert, eum cuius bona confiscata sunt, non peccare alienando ante sententiam.

4. Prima Cõclusio Eiusmodi donationes & alienationes bonorum confiscatorum sunt quidem ratæ & validæ, non tamen firmæ & stabiles. Posterior pars probatur, quia nullus contractus est firmus & stabilis, qui per sententiam potest rescindi: sed omnes donationes & alienationes bonorum confiscatorum possunt rescindi per sententiam iudicis, vt patet ex variis legibus ciuilibus: ergo nullæ eiusmodi donationes & alienationes sunt firmæ & stabiles. Prior pars etiam probatur, quia si possunt rescindi per sententiam, ergo sunt validæ ac ratæ, antequam rescindantur.

5. Secunda Conclusio. Qui emit bona confiscata hæreticorum in iis locis, vbi non sequitur sententia iudicis, vt in Germania, potest bona conscientia ea retinere, & fructum ex illis percipere. Patet ex dictis, quia talis emptio est valida ante sententiam: ergo si non sequitur sententia, manet valida, nec rescin

rescinditur. Hinc confirmatur prior conclusio, quia si talis emptio non esset valida, non liceret retinere eiusmodi bona, nec ex iis fructum percipere, quod tamen passim fit in Germania.

QVÆSTIO VI.

Quæ sint obseruanda, quando rescinduntur contractus facti ex bonis confiscatis?

1. SÆpè fit, vt res aliqua confiscata vendatur ante sententiam iudicis; & postea per sententiam rescindatur contractus venditionis. In tali casu tria spectari debent. Primò, pretium rei confiscatæ. Secundò, melioratio. Tertiò, fructus ex ea percepti. Quæritur ergo 1. an is qui emit rem confiscatam, si postea rescindatur contractus per sententiam, non solùm debeat eam fisco tradere, sed etiam pretium quod pro illa exposuit, amittere. 2. an debeat rem confiscatam tradere fisco cum melioratione, quæ illi accessit. 3. an debeat etiam restituere fructus ex ea perceptos.

2. Prima Conclusio. Si is, qui emit rem confiscatam, mala fide egerit, sciens esse confiscatam, tenetur eam restituere fisco, & potest condemnari in pretio, quod exposuit: si autem bona fide egerit nesciens rem esse confiscatam, tenetur quidem eam restituere fisco, sed tamen recipit pretium, quod exposuit, si extet apud venditorem, vel si venditor factus sit inde ditior. Si autem non extet apud venditorem, nec venditor inde factus sit ditior, iam alter non recipiet pretium, quod exposuit. Ita Simancas de Cathol. instit. tit. 9. num. 27. Couuarruuias 1. part. de matrim. cap. 6. num. 9. Syluest. in summa, verb. *hæreticus*, 1. quæstione 4. Conradus tract. 1. de contract. conclus. 3. & Vasquez disput. 172. cap. 2. Prima pars probatur, quia qui mala fide emit rem

rem confiſcatam, meretur pretium illius amittere. Secundò probatur, quia qui bona fide agit, non meretur illud amittere, ſed poteſt recipere, ſi extet apud venditorem: ſi non extet, vnde recipiet? Non à fiſco: quia ius fiſci cum ſit antiquius, quàm ius temporis, non debet eſſe deterioris conditionis.

3. Secunda Concluſio. Quod attinet ad meliorationes, certum eſt, reuocato contractu, rem confiſcatam pertinere ad fiſcum cum omnibus meliorationibus, quas habet, ſiue illæ accidant ex diuerſa æſtimatione, vt diuerſis temporibus accidere ſolet, ſiue ex eo, quod cum fundus eſſet plantatus, paulatim incrementum acceperit. Ratio eſt, quia res confiſcata pertinet ad fiſcum, vt ſupponimus ex iure: ergo omnis melioratio, quæ eſt illi quaſi intrinſeca, ad eundem pertinebit. Quod ſi meliorationes factæ ſint expenſis poſſeſſoris (vt verbi gratia, ſi domus eſſet refecta) debent computari iuſto pretio, & illud reſtituendum eſt poſſeſſori, quia non eſt conſentaneum, poſſeſſorem ſine vlla culpa priuari ſuis expenſis. Vbi nota, aliud eſſe loqui de pretio, quo quis emit rem confiſcatam, aliud de expenſis, quibus illam reddidit meliorem. Nam pretium recipiet à venditore, ſi extet, iuxta primam concluſioné: expenſas vero à fiſco, qui accipit rem confiſcatam cum melioratione, quæ illi ab emptore acceſſit.

4. Tertia Concluſio. De fructibus maior difficultas eſt. 1. Aliqui ſimpliciter putant rem confiſcatam cum omnibus fructibus perceptis reſtituendam eſſe fiſco. Ratio eſt, quia putant contractus bonorum confiſcatorum à principio eſſe irritos. 2. Alij diſtinguunt, aſſerentes poſſeſſorem malæ fidei, qui erat conſcius criminis & confiſcationis, debere reſtituere fructus, non autem poſſeſſorem bonæ fidei. Nota primò poſſeſſorem bonæ fidei eſſe, qui ignorat crimen vendentis,

ſiue rem eius accipiat ante ſententiam , ſiue poſt ſententiam. Nam poſſeſſor bonæ fidei non debet æſtimari ex tempore cõtractus, ſed ex ſententia, quam habet, Secundò eandem regulã ſeruandam eſſe in reſtituendis fiſco fructibus rei confiſcatæ, quæ ſeruatur in reſtituendis fructibus rei furtiuæ & alienæ. Nota tertiò in vtraque reſtitutione facienda, id ſeruandũ eſſe in foro conſcientiæ , quod leges diſponunt in foro exteriori. Eſt enim vtrobique eadem ratio iuſtitiæ, quando forum exterius non fundatur in falſa præſumptione. His poſitis, dico primò, poſſeſſorem bonæ fidei non teneri ad reſtituendos fructus rei alienæ aut confiſcatæ, quos bona fide conſumpſit ; & ex quibus ditior factus non eſt. Vel enim teneretur ratione iniuſtæ acceptionis, vel ratione rei acceptæ. Non primum, quia bona fide egit. Nec ſecundùm, quia res accepta iam conſumpta eſt. Dico ſecũdò, poſſeſſorem bonæ fidei teneri ad reſtituendos fructus, ex quibus ditior factus eſt. Tametſi enim non teneatur ratione iniuſtæ acceptionis , cum bona fide egeris , tenetur tamen ratione rei acceptæ, quam apud ſe habet, ſiue in ſpecie , ſiue in valore & æſtimatione. Dico tertiò, poſſeſſorem malæ fidei teneri ad reſtituendos omnes fructus, ſiue conſumpti ſint, ſiue non ſint, & ſiue ex illis ditior factus ſit, ſiue non ſit. Tenetur enim ratione iniuſtæ acceptionis.

QVÆSTIO VII.

Qua ratione reus parere debeat pœnæ per Iudicem ferendæ.

1. DIximus hactenus de pœna , quæ ipſo facto per legem imponitur. Nunc agendum eſt de pœna, quæ

quæ per iudicem ferenda eſt. Et primo quæritur, quibus verbis ſignificetur in lege pœna ferenda per iudicem. Secundò, quomodo differat pœna impoſita per legem ipſo facto, & pœna impoſita, vt ferenda per iudicem. Tertiò, quæ & quanta ſit huius pœnæ obligatio.

2. Prima Concluſio. Ad cognoſcendum, an lex pœnalis contineat pœnam ferendam per Iudicem, ſeruandæ ſunt hæ regulæ.

3. Prima regula. Tunc lex continet pœnam ferendam per iudicem, quando vtitur his verbis, *Sub pœna excommunicationis, ſub pœna priuationis bonorum, ſub interminatione &c.* Ita Alfonſus à Caſtro lib. 2. de lege pœnali, c. 1. Addit tamen duas limitationes. Prior eſt, niſi his verbis addantur alii, quæ apertè denotent ſententiam ipſo facto; vt ſi lex ita dicat. *Sub pœna excommunicationis ipſo facto incurrenda.* Poſterior eſt, niſi pœna apponatur contractibus aut teſtamentis, tunc enim cenſetur impoſita ipſo facto, etiamſi lex vtatur ſupradictis verbis, *Sub pœna excommunicationis.* Hæc limitatio vera eſt in teſtamentis: nam omnes pœnæ appoſitæ in teſtamentis debentur ipſo facto, vt præter Alfonſum docent etiam alij, præſertim Nauarr. c. 23. n. 67. Caietanus in ſumma, verbo *pœna*, Abbas in c. *Raynaldus*, de teſtamentis. Gloſſa ibidem, & Gabriel Vaſquez, diſp. 173. c. 1. Huiuſmodi enim pœnæ non tam habent rationem pœnæ, quàm legati conditionalis. Nam teſtator relinquit legatum aut hæreditatem ſub certa conditione, quâ non ſeruatâ, tanquam pœna adiicitur, vt amittatur legatum, vel aliqua pars illius. Non tamen videtur eſſe vera limitatio in contractibus. Nam pœnæ appoſitæ in contractibus non debentur, niſi petantur coram iudice, etiamſi impoſitæ ſint ipſo facto, vt docent Nauar. & Vaſquez locis cit. & Couarr. 2. part. de matrim.

c.6.§.8.n.11. Ratio est, quia hæc est communis consuetudo & interpretatio mentis contrahentium.

4. Secunda regula. Lex quæ imponit pœnam per verbum futuri temporis, significans actionem vel passionem, continet sententiam ferendam: vt si dicat, *Excommunicabitur, priuabitur bonis aut sepultura, reddet quadruplum.* Nam his verbis non significatur actio legis actu infligentis pœnam, sed futura actio iudicis, qua pœna infligenda est. Hanc regulam putant aliqui non habere locum, quando verbum futuri temporis duplicatur, vt si lex dicat: *Electio sic facta irritabitur & cassabitur.* Nam hac vocis duplicatione putant denotari pœnam impositam ipso facto. Sed alij rectius sentiunt, solum denotari firmitatem sententiæ ferendæ. Eandem regulam limitat Alfonsus à Castro tunc locum non habere, quando ratio aliqua cogit asserere, in lege contineri sententiam latam, & non tantum ferendam: quia alioqui manifesta fieret iniuria legi. Hoc sensu explicat legem, *Improbum*, C. ex quibus causis infamia irrogatur: in qua dicitur, exercentibus vsuras pœnam infamiæ irrogandam esse. Hoc enim putant sic intelligi, vt ipso iure infligatur hæc pœna. Nam si vsurarij non essent infames ipso iure, non possent vllo modo infamari. Quamuis enim cum à iudice condemnantur, incurrant ipso facto pœnam infamiæ, hæc tamen pœna non imponitur, nec pronunciatur à iudice, sed oritur ipso iure, posita condemnatione iudicis. Nam ipso iure statutum est, vt infames habeantur, qui propter vsuras condemnati fuerint. Hæc quidem limitatio admitti potest, sed tamen exemplum de vsurariis non omnino placet. Quamuis enim pœna infamiæ proximè imponatur à iure & non à iudice, requirit tamen sententiam iudicis, tanquam conditionem necessariam.

5. Tertia

5. Tertia regula. Lex quæ imponit pœnam per verbum Imperatiui modi significans actionem vel passionem, continet sententiam ferendam à iudice, vt si dicat: *Expellatis, Priuetis: Expellatur, Priuetur.* Sunt tamen duæ limitationes. Prior est, quando verba non significant ministerium hominum, huiusmodi sunt hæc, *Subiaceat, incidat, incurrat.* Hæc enim significant pœnã, ipso facto ante sententiam, quia non referunt pœnam ad executionem iudicis. Posterior est, si verbum substantiuum, tam in præsenti, quàm in futuro, iungatur participiis futuri temporis passiuis, denotabit sententiam ferendam, vt si dicatur in lege: *Sit excommunicandus aut priuandus.* Si vero iungatur aliis participiis aut nominibus, denotabit pœnam ipso facto, vt si dicatur: *Sit excommunicatus. sit inhabilis.* Hîc enim non significatur futura actio iudicis, sed actio ipsius legis imponentis pœnam.

6. Quarta regula. Verba præsentis temporis Indicatiui modi, siue significent actionem, siue non significent, denotant pœnam impositam ipso facto: vt cum dicitur in lege: *Est inhabilis, excommunicamus, suspendimus.* His omnibus addit Alfonsus à Castro, quando dubium est de pœna imposita, interpretandum esse legem in benigniorem partem. Nam in dubio & in materia pœnarum benignior pars amplectenda est, ne aliquis in dubio damnetur. Alij tamen in dubio tutiorem esse partem sequendam dicunt. Sed de hac re dictum est in materia de bonitate & malitia actuum humanorum.

7. Secunda Conclusio. Tametsi pœna imposita per legem ipso facto, & pœna imposita vt ferenda per iudicem, in eo conueniant, quod neutra obliget ad solutionem ante sententiam iudicis, eo modo, quo suprà explicauimus: tamen in eo differunt, quòd pœna im-

posita ipso facto habeat hunc peculiarem effectum, vt quando per sententiam iudicis pronuntiatur, non tantùm vim habeat in bona, quæ tunc habet reus, sed etiam in omnia illa, quæ habuit à die criminis & alienauit. Reuocantur enim donationes & contractus omnes, vt superiùs dictum est: at verò pœna ferenda per iudicem, in ea tantùm bona ferri debet, quæ tempore sententiæ extant apud reum. Donationes autem & contractus facti post diem criminis ante sententiam, non reuocantur. Ratio est, quia talis pœna omnino refertur ad iudicem: ergo non obligat, nisi à die sententiæ iudicis: ergo non habet vim in bona, quæ ante sententiam alienata sunt: & ita sentiunt plerique Auctores. Loquor autem de pœna, quæ solùm habet rationem pœnæ ferendæ. Nam si sermo sit de obligatione restituendi damna, tunc habenda est ratio alienationum, quas aliquis fecit post diem criminis & damni illati, & quibus impotens factus est ad restituendum integrè damnum, vt in materia de vsuris tractatur.

7. Tertia Conclusio. Certum est, tunc pœnam ferendam per iudicem actu obligare, quando reipsa à iudice pronunciata est. An autem hæc obligatio tanta sit, vt reus debeat aliquo modo ad pœnam cooperari, magna controuersia est.

8. Prima opinio est, reum ad hoc tantùm obligari, vt sententiæ latæ & pœnæ impositæ per iudicem obtéperet, eam sustinendo, non tamen eam in seipsum exequendo, aut ad eam cooperando. Ita Couar. 2.p.de matrim.cap.6.§.n.10. & lib. 1. variarum, cap.10.num.10. Vnde infert, condemnatum ad exilium non teneri in exilium secedere nisi vi expellatur: nec condemnatum ad solutionem pecuniæ, teneri illam soluere, nisi ab eo exigatur.

9. Secunda opinio est, aliquas esse pœnas, ad quas

nemo

nemo tenetur cooperari, vt est flagellatio, abscissio membri, mors: alias esse, ad quas tenetur cooperari, vt est pœna exilij aut solutio pecuniæ. Ita Caietanus in 2. 2. q. 96. art. Dominicus Sotus l. 1. de iust. q. 9. art. 9. & Alfons. à Castro l. 2. de lege pœnali, cap. 3. Priorem partem probat Alfonsus, quia nemo est dominus suæ vitæ aut membrorum: ergo nemo potest seipsum occidere, aut membrum aliquod abscindere. Hæc tamen ratio non placet Dominico Soto; quia nec carnifex est dominus vitæ aut membrorum alterius hominis, & tamen potest alterum interficere aut membrum abscindere, quando conceditur illi potestas à Magistratu. Ergo idem dicendum est de reo, qui potest eandem potestatem accipere à Magistratu respectu sui ipsius. Sotus igitur sic probat; Quia nemo potest per sententiam iudicis priuari communi & naturali beneficio, quo quisque potest defendere & conseruare suam vitam. Hæc ratio videtur supponere, quod probandum est: ex hac doctrina inferunt Alfonsus & Sotus, reum condemnatum ad pœnam mortis potu veneni, vel abstinentia cibi, non obligari ad bibendum venenum, aut ad abstinendum à cibo, quia hoc esset cooperari ad propriam mortem.

10. Tertia opinio est, etiam eum, qui ad mortem sibi inferendam condemnatus esset (quod tamen non solet fieri) non minùs obligatum fore ad mortem sibi inferendam, quàm condemnatus ad solutionem pecuniæ, obligatur ad eam persoluendam, aut condemnatus ad suspendium, obligatur scalam ascendere. Ita Cordubensis l. 1. q. 36. ad 3. argum. 2. opin. Vnde infert, eú cui per iustam sententiam præciperetur, vt seipsum iugularet, aut venenum biberet, obligatum fore ad id præstandum; quam quidem sententiam, quod attinet ad pœnam iugulationis, Franciscus Victoria

in relect. de homicidio, 30. censet esse probabilem. Quod verò spectat ad pœnam bibendi veneni, putat esse probabiliorem, quàm oppositam. Videtur autem aliquod esse discrimen inter has duas pœnas, quia pœna iugulationis potest per alium, quam per reum applicari, pœna autem veneni, non nisi per ipsum reum, qui venenum debet sumere.

12. Nota, non posse iudicem infligere aut imponere reo aliquam pœnam, nisi habeat duas cōditiones. Vna est, vt non sit humana & crudelis. Altera, vt non excedat delictum vel culpam. Hoc posito, dico primò, reum posse obligari per sententiam iudicis ad pœnam exilij, & solutionis pecuniæ sponte subeundam, id est, si damnetur pœna exilij iusta de causa, non posse expectare, vt vi expellatur è ciuitate, sed ipsum sponte debere egredi, & in locum designatum secedere: similiter si plectatur pœna pecuniaria, non posse expectare, vt pecunia vi ab eo extorqueatur, sed ipsum vltrò debere eam offerre. Ita omnes Auctores, excepto Couarruuia. Ratio est, quia hæc pœna nec est inhumana, & potest esse tam graue crimen, quod mereatur talem pœnam: ergo si Iudex præcipiat reo talem pœnam sponte subire, non potest recusare aut expectare. Dico 2. reū posse etiam obligari ad infligendam sibi pœnam flagellationis, aut temporalis abstinentiæ. Ratio est eadem, qui hæc pœna nec est inhumana, cum eam quotidie multi sponte assumant ad puniendа propria peccata, & potest esse tam graue delictum, quod mereatur talem pœnam: ergo si iudex eam alicui præcipiat, iustum erit præceptum, ac proinde reus tenebitur obedire. Accedit quotidiana experientia in quibusdam religionibus, & in tribunali Sanctæ Inquisitionis. Dico tertio, reum non posse obligari ad infligendam sibi pœnam iugulationis aut suspendij,

sed

ſed tantum ad eam tolerandam. Ratio eſt, quia talis pœna poteſt dupliciter ſpectari. Primò, quatenus ab alio infligitur, & ſic non cenſetur crudelis vel inhumana, præſertim ſi ſit culpæ proportionata. Secundò, quatenus reus cogitur eam ſibi ipſi infligere, & ſic eſt genus quoddam inhumanitatis & crudelitatis. Ipſa enim natura abhorret violẽtas ſibi manus inferre. Vbi nota ex D. Thom. in 2.2.q.159. art.2. crudelitatem eſſe, quæ excedit modum in puniendo, quod dupliciter poteſt fieri. Primò, ſi plus pœnæ inferatur reo, quàm meritus eſt. Secundò, ſi inuſitato modo inferatur illi pœna. Hoc fieret, ſi cogeretur ſeipſum iugulare aut ſuſpendere. Dico quartò, reum non poſſe obligari ad bibendum ſcienter venenum, aut vt abſtineat ab omni cibo, etiam ſi offeratur, ita vt fame pereat. Ratio eſt eadem, quia hoc genus pœnæ habet aliquid crudelitatis & inhumanitatis, propter modum exequendi pœnam in ſeipſum. Nam ſi opus ſit condemnare aliquem, vt veneno moriatur, poteſt ei ſecreto propinari in potu, vel in cibo miniſtrari. Similiter, ſi opus ſit damnare aliquem, vt fame pereat, poteſt illi ſubtrahi potus & cibus. Ergo fruſtra imponeretur ei præceptum ſumendi venenum, aut abſtinendi à cibo. Dices, multo crudelius eſt, vt aliquis patiatur membra paulatim in partes ſecari, quàm vt ſumat venenum, aut ſeipſum iuguleṭ: ſed prius fieri poteſt: ergo & poſterius. Reſpondeo, eſt quidem acerbior pœna, quando membra paulatim conciduntur, ſed tamen propriè non eſt crudelitas aut inhmanitas concidere alicui membra, qui id meritus eſt. Velle autem aliquem cogere vt ſeipſum interficiat, ſignum eſt veræ crudelitatis & inhumanitatis.

QVÆSTIO VIII.

An liceat damnato ad mortem per sententiam, quacunque via se defendere?

1. QVæritur primò, an damnatus ad mortem possit per vim se defendere contra iudicem aut ministros iustitiæ. Secundò, an possit fugere ex carcere ante sententiam latam. Tertiò, an possit fugere post sententiam latam. Quartò, an alij possint illum iuuare, vt fugiat ex carcere. Quintò, an debeat fugere, si possit. Sextò, an teneatur redire ad carcerem, si iudici, aut custodibus præstiterit iuramentum de reditu.

2. Prima Conclusio. Qui iuxta allegata & probata iustè damnatus est ad mortem, etiamsi ex sola præsumptione damnatus sit, non potest se defendere cum offensione iudicis aut ministrorum iustitiæ: quando autem iniustè damnatus est ad mortem, si ei constet de iniusta sententia, potest seipsum armis defendere ab iniquo iudice, & iniquis ministris, etiam eos occidendo, si aliter euadere non possit. Prior pars est D. Thom. in 2.2. q. 69. art. 4. Et ratio eius est, quia non potest esse iustum bellum ex vtraque parte, nisi ignorantia excusante: sed ex parte iudicis & ministrorum iustitiæ, qui secundum allegata & probata procedunt, est iustum bellum: ergo ex parte damnati non potest esse iustum bellum, ac proinde non potest se defendere contra iudicem & ministros iustitiæ. Addit Dominicus Sotus lib. 1. de iust. quæst. 6. artic. 6. posse quidem innocentem, qui sola præsumptione damnatus est, armis se defendere, non vt iudicem aut ministros iustitiæ lædat vel interficiat, sed solum vt terreat, si hac ratione possit periculum mortis euadere. Posterior pars probatur,

quia

quia quiſque poteſt iniquum inuaſorem propulſare, etiam occidendo, ſi aliter euadere non poſſit. Sed iudex, qui iniuſtè aliquem condemnat ad mortem, eſt iniquus inuaſor, non quidem armis, ſed tamen per iniquam ſententiam: ergo qui ab eo damnatus eſt, poteſt illum propulſare, etiam occidendo, ſi aliter euadere non poſſit. Idem dicendum eſt de miniſtris iuſtitiæ, qui ſciunt iudicem iniqua agere, & nihilominus illius mandatum exequuntur.

3. Secunda Concluſio. Reus, qui propter aliquod delictum detinetur in carcere, & nondum paſſus eſt ſententiam iudicis, poteſt fugere. Ita D. Thomas loco citat. Caiet. ibid. Henricus quodlib. 9. q. 25. Maior in 4. diſt. 15. quæſt. 22. Sotus lib. 5. de iuſt. q. 6. artic. 4. Nauar. in ſumma, cap. 19 n. 101. Couar. lib. 1. Variarum, cap. 2. n. 7. & alij paſſim, excepto Bartolo, & Abbate. Ratio eſt, quia qui nondum à iudice condemnatus eſt, vt maneat in carcere, nondum habet præceptum manendi: ergo adhuc poteſt fugere. Quæres 1. an etiam poſſit fugere, ſi ex ipſius fuga immineret cuſtodi carceris aliquod damnum. Maior negat, quia nemo poteſt ſe defendere per fugam cum damno innocentis: at cuſtos carceris eſt innocens: ergo. Caietanus, Sotus, Nauar. & Couar. affirmant, quia quiſque poteſt vti ſuo iure: ergo ſi cuſtodi carceris ſequatur aliquod dãnum ex eo, quod reus vtitur ſuo iure, debet hoc imputare ſuæ negligentiæ. Nam ipſius officium eſt vigilare & cuſtodire carcerem, ne quis elabatur, ac proinde niſi hoc faciat, ipſe vltrò ſe exponit periculo damni. Quod autem obijcitur, non licere ſe defendere cum damno innocentis, tunc verum eſt, quando ipſa defenſio per ſe eſt cauſa damni: non autem quando ex defenſione per accidens ſequitur damnum. Vnde non liceret defendere propriam vitam fugiendo in equo, ſi

ſi curſus equi allaturus eſſet mortem alicui innocenti iacenti in itinere, quia tunc ipſa defenſio eſſet cauſa mortis innocentis. Quæres 2. an liceat fugere ex carcere, confringendo fores & vincula? Henric. Maior & Couar. putant iuſtè condemnatum non poſſe hoc modo fugere ex carcere, nec diſtinguunt inter iuſtè condemnatum ex ſola probatione teſtium ſine cauſa, & eum, qui ex iuſta cauſa condemnatus eſt. Eorum verò rationes procedunt de vtroque, nec ſolum de eo, qui per ſententiam ſolum damnatus eſt, ſed etiam de eo, qui ante ſententiam iuſtè in carcere detinetur. Prima illorum ratio eſt, quia non licèt fugere ex carcere lædendo miniſtros & cuſtodes, vt omnes fatentur: ergo nec licèt fugere, confringendo fores & vincula, quia his inſtrumentis eodem modo vtitur Iudex, ſicut vtitur cuſtodibus. Sicut ergo ille, qui vim infert cuſtodibus, facit iniuriam iudici: ſic etiam ille, qui confringit fores & vincula. Secunda ratio, quia reus, qui fugit ex carcere, ſi iterum capiatur, poteſt iuſtè puniri propter fugam: ergo peccat fugièndo. Tertia, ſi liceret hoc modo fugere, reus non teneretur reſtituere damnum, quod intulit carceri: at tenetur ex communi ſententia: ergo non licet ſic fugere. Cōtrarium tenent Caietanus, Sotus & Nauarrus, nempe, licitum eſſe fugere, confringendo fores & vincula, modò fiat ſine offenſione miniſtrorum. Ratio eſt, quia reo ſolum prohibitum eſt fugere cum iniuria iudicis aut miniſtrorum: at confringendo fores aut vincula, non facit iniuriam iudici aut miniſtris: tum quia nullum damnum temporale illis infert, tum quia non eſt contra honorem illorum, fores confringere. Damnum verò temporale quod ſequitur Reipubl. ex fractione carceris, non eſt tanti momenti, vt ad cauendum illud damnum debeat priuari beneficio defendendi ſuam vitam. Hinc ſoluitur prima ratio

in contrarium allata. Nam aliud est inferre vim iudici aut ministris, aliud inferre damnum aliquod Reipub. hoc posterius licitum est in nostro casu, non illud prius. Ad secundam negatur consequentia, quia etiam illi puniuntur, qui fugiunt ex carcere sine vlla violentia aut ruptione, vt fatetur Couarruuias, & patet ex l. 1. ff. de effractoribus & expilatoribus, vbi dicitur, eos puniendos esse, qui fugiunt propter negligentiam custodum, & tamen illi non peccant ex communi sententia. Igitur ex pœna non semper possumus inferre culpam. Sufficit enim ad pœnam alicui infligendam, vt vel culpa præcesserit, vel certè non sine causa infligatur, vt patet ex Reg. 24. de Regul. Iuris, in 6. quæ sic habet: *Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus*, quasi dicat, puniri quidem potest aliquis sine culpa, si tamen subsit aliqua causa, vt puniatur. Effractores igitur carcerum puniuntur quidem sine culpa, non tamen sine causa: vt nimirum maior sit custodia carceris. Nam & ipsa pœna potest esse loco custodiæ & vinculorum. Ad tertiam negatur sequela maioris, quia tametsi reus possit fugere inferendo damnum carceri, non tamen liber est à restitutione illius damni.

4. Tertia Conclusio. Reus, qui propter aliquod delictum detinetur in carcere, & iam passus est sententiam iudicis, tunc potest fugere, quando per sententiam damnatus est ad pœnam, quam ipse non tenetur exequi, qualis est pœna mortis: tunc autem non potest fugere, quando damnatus est ad pœnam, quam ipse tenetur exequi, qualis est pœna pecuniaria, nisi persoluat pœnam. Ratio est, quia in hoc casu posteriori sententia iudicis continet iustum præceptum, cui reus tenetur obedire. Hinc sequitur, non licere fugere, quando per fugam impeditur solutio pœnæ, solutione autem facta, liberum est fugere. Quæres 1. Quid dicendum

cendum sit de reo, qui damnatus est ad triremes, aut metalla & aurifodinas? Respondeo, non potest fugere: quia qui hoc modo damnatus est, iure seruitutis pertinet ad Principem, ad cuius triremes, aut metalla damnatus est, ac proinde sub alterius potestate est constitutus. Sicut ergo is, qui iusto bello in seruitutem redigitur, non potest fugere; ita nec is, qui ad triremes, vel metalla damnatus est. Hoc intellige, quando vterque est in territorio Principis, cui subiectus est. Nam si alibi sint, videntur esse soluti ab obedientia Principis. Quæres 2. Quid dicendum sit de reo, qui damnatus est ad manendum in carcere? Respondeo, si damnatus est ad perpetuum carcerem, tenetur obedire iusto iudicis præcepto. Si autem damnatus est ad mortem, potest fugere ex carcere, vt suprà dictum est.

4. Quarta Conclusio. Alij non possunt iuuare reum, vt fugiat ex carcere, quando reus tuta conscientia fugere non potest. Sicut enim in tali casu peccaret reus, si fugeret, sic etiam peccarent alij, qui iuuarent ad talem fugam. An autem possint illum iuuare, quando ipse licitè potest fugere, controuersia est. Sotus putat alios in tali casu posse consulere reo, vt fugiat, non tamen posse præbere instrumenta, aut iuuare ad effractionem carceris. Priorem partem probat, quia consilium non potest esse peccatum, quando id licitum est quod consulitur: sed licitum est reo fugere, effracto carcere, vt suprà dictum est: ergo licitum est dare consilium, vt fugiat. Posteriorem probat, quia si vnicuique liceret cooperari reo ad effractionem carceris, nihil esset tutum in Republ. nec vigeret custodia carceris. Rectius sentit Caietan. in 2. 2. quæst. 69. articul. 4. vbi tria docet. Primò, non licere iudici aut ministris iustitiæ, aut custodibus carceris, dare consilium reo, vt carcerem effringat, & multò

minùs

minùs præbere illi instrumenta aut cooperari ad effractionem. Ratio est, quia facerent contra fidelitatem sui officij. Tenentur enim ex officio custodire carcerem, ne aliquis inde effugiat. Secundò, docet licere cuicunque alteri priuato homini, non solùm dare consilium reo, vt effringat carcerem, sed etiam præbere instrumenta ad id præstandum. Ratio est, quia ille, qui instrumenta aut consilium præbet ad aliquam principalem actionem, non committit aliud peccatum præter illud, quod est principalis actionis: ergo si principalis actio non sit mala, non erit etiam malum, præbere consilium vel instrumenta ad principalem actionem. At reo, qui est principalis causa, licet effringere carcerem & vincula: ergo licebit etiam alicui homini priuato præbere illi consilium & instrumenta vt id faciat. Tertiò docet, nemini licere, nisi reo, effringere carcerem, aut ad effractionem carceris proximè cooperari. Ratio est, quia non licet homini priuato custodiam publicam violare. Nota discrimen inter eum, qui consilium aut instrumenta præbet ad effractionem carceris, & eum qui adiuuat eum confringendo etiam carcerem. Nam prior solùm est causa instrumentaria, ac proinde nullam habet malitiam aut bonitatem, nisi principalis actionis: posterior est causa principalis, non quidem tota, sed partialis, ac proinde bonitas aut malitia illius non debet sumi ex principali actione ipsius rei effringentis carcerem, sed considerari debet repectu suæ causæ, quæ principalis etiam est. Et quia diuersa est ratio eius, qui carcerem effringit, vt propriam vitam tueatur, & alterius, vt alienam vitam tueatur, ideo quamuis vni licitum sit carcerem effringere, non sequitur, licere cuicunque alteri.

6. Quinta Conclusio, Reus, qui iustam expectat sententiam,

tentiam, etiamsi capite plectendus sit, potest manere in carcere,& patienter expectare mortem, neque tenetur fugere,etiam oblata occasione fugiendi. Ita Caietanus,Sotus,Couarruuias, & quidam alij. Ratio est, quia patienter tolerare mortem, quam quis meritus est, pertinet ad virtutem patientiæ:& quamuis non fugiat oblata occasione, tamen positiuè non cooperatur ad suam mortem, sed tantùm passiuè se habet. Dices, D.Thomas in 2.2.quæst. 69. artic.4. ad 2.insinuat eandem esse rationem illius,qui damnatus est ad mortem subeundam,& illius qui damnatus est, vt fame pareat: sed hic tenetur comedere oblata occasione comedendi,ne cooperetur ad suam mortem: ergo & ille tenetur fugere oblata occasione fugiendi, propter eandem causam. Respondeo. D.Thomas in eo tantùm ponit similitudinem, quòd sicut vnus non tenetur abstinere à cibo, sed potest comedere; sic alter non teneatur manere in carcere,sed possit fugere: in eo autem est dissimilitudo, quod vnus teneatur comedere oblata occasione comedendi: alter non teneatur fugere oblata occasione fugiendi. Ratio est, quia qui non comedit oblata occasione comedendi, moraliter & immediatè cooperatur ad suam mortem, cùm abstinentia in tali casu sit immediata causa mortis, quæ ab homine applicatur. Qui autem non fugit ex carcere oblata occasione fugiendi, non cooperatur immediatè ad suam mortem,quia mansio in carcere non est proxima causa mortis, quæ ab homine applicatur.

7. Quæres 1. Quid dicendum sit de eo,qui existens in carcere,timet iniustam & tyrannicam sententiam mortis? Respondeo,debet fugere, si potest. Ita Couuarr. Ratio est, quia manere in carcere cum tali periculo, nisi aliqua alia causa subsit, esset vitam temerè prodigere. Dices. Innocens potest permittere se occidi ab

inua

inuaſore iniquo, & patienter ferre mortem iniuſtè ab eo illatam: ergo etiam poteſt manere in carcere cum periculo iniquæ ſententiæ. Reſpondeo, non eſt eadem ratio. Nam innocens, qui ab iniquo inuaſore inuaditur, ideò poteſt patienter ferre mortem iniuſtè illatam, ne cogatur alterum in ſtatu peccati exiſtentem interficere. Hæc cauſa non habet locum in eo, qui per ſolam fugam poteſt declinare iniuſtam mortem. Quæres 2. quid dicendum ſit de innocente, qui ſecundùm allegata & probata iuridicè condemnatus eſt ad mortem. Reſpondeo, probabile eſt non obligari ad fugiendum, ſed poſſe patienter mortem expectare. Ratio eſt, quia cùm iuſta ſit ſententia, videtur eſſe actus veræ patientiæ, ſi toleret mortem per iuſtam ſententiam illatam.

8. Sexta Concluſio. Qui præſtitit Iudici aut cuſtodibus iuramentum de reditu ad carcerem, tenetur ſeruare iuramentum, quando carcer iuſtus eſt, & non timetur iniuſta ſententia. Quæres, quid faciendum ſit, quando vel carcer eſt iniuſtus, vel certè timetur iniuſta ſententia. Caietan. in q. 2. q. 89. art. 7. putat in vtroque caſu redeundum eſſe ad carcerem ratione iuramenti. Nauarrus in ſumma, cap. 2. n. 8. diſtinguit, aſſerens tunc redeundum eſſe ad carcerem ratione iuramenti, quando carcer iuſtus eſt, etiamſi timeatur iniuſta ſententia: tunc non eſſe redeundum, quando & carcer iniuſtus eſt, & timetur iniuſta ſententia. Gabriel Vaſquez disp. 174. c. 5. putat in neutro caſu redeundum eſſe ex vi iuramenti.

9. Dico primò non eſſe redeundú vi iuramenti, quãdo carcer iniuſtus eſt, quia iuramentum promiſſorium non obligat niſi in materia virtutis, vt omnes concedunt, ſed redire ad carcerem iniuſtum, non eſt actus virtutis. Vel enim eſſet actus patientiæ, vel fidelitatis,

Non primum, quia quamuis sit actus patientiæ libenter sustinere iustam mortem, quam euadere non potes, non tamen patientiæ, sed temeritatis actus est, sponte se offerre iniustæ morti, sine alia ratione & causa. Nec secundum, quia tyranno & iniustè postulanti fidem ad patiendam iniustam sententiam mortis, non est seruanda fides, nisi alia causa virtutis subsit, alioqui qui promisisset sine iuramento redire ad iniustum carcerem, deberet ex fidelitate redire, quod nemo concesserit. At iuramentum non constituit materiam, quā promittit, sub aliqua virtute, si ipsa ratione simplicis promissionis non fuerit antea sub virtute: ergo ratione iuramenti nemo obligatur redire ad carcerē iniustum.

Dico 2. nec redeundum esse vi iuramenti, quando carcer quidem iustus est, sed tamen meritò timetur iniusta sententia. Probatur, quia carcer, qui aliàs iustus est, redditur iniustus ratione iniustæ sententiæ, quàm iudex laturus est: sed offerre se sponte iniustæ sententiæ in carcere aliàs iusto, non minor temeritas est, quam sponte redire ad iniustum carcerem: ergo nemo id tenetur facere vi iuramenti, cùm iuramentum non sit vinculum iniquitatis.

3. Dices, qui cum iuramento promittit latroni iniustè inuadenti se daturum pecuniam, tenetur eam dare vi iuramenti: ergo similiter qui promittit iudici se rediturum ad carcerem, tenetur redire vi iuramenti, cùm sit par ratio. Respondeo, non est par ratio. Nam reddere pecuniam promissam iniusto inuasori, est actus virtutis, nempe redemptionis propriæ vexationis: ergo iuramentum de pecunia hoc modo reddenda seruandum est. Redire autem ad carcerem iniusti iudicis, cum periculo iniustæ sententiæ aut mortis, non est actus virtutis patientiæ aut fidelitatis, vt probatum est: nec est redemptio propriæ vexationis, sed potiùs est

offerre se iniustæ vexationi. Quæres, quid dicendum sit quando custos carceris pateretur aliquod damnum, nisi reus rediret ad carcerem? Resp. si custos est particeps culpæ iudicis, non tenetur reus redire ad carcerem, etiamsi custos pateretur damnum, quia sua culpa id patitur: si autem custos est innocens, & bona fide dimisit reum accepto iuramento promissorio de reditu, iam reus tenetur redire ad carcerem vi iuramenti, etiam cum periculo propriæ vitæ: quia iam non temere, sed pro liberando innocente custode offert se ad mortem, qui est actus virtutis: ergo si iurauit se id facturum, tenetur facere.

QVÆSTIO. IX.

An is, qui est causa, ne quis condemnetur pœna debita, teneatur ad restitutionem istius pœnæ?

1. SEnsus quæstionis est, an iudex & alij ministri iustitiæ, si non faciant officium suum circa reum, teneantur ad restitutionem pœnæ pecuniariæ, quam reus propter delictum incurrisset? Prima opinio est, custodes syluarum aut ciuitatum non manifestantes crimina, propter quæ pœna pecuniaria esset imponenda, iure teneri ad restitutionem pœnæ, quæ imponenda erat reo propter crimen: eandem esse rationem de iudice, qui nollet imponere pœnam assignatam à lege. Ita Ioan. Medina C. de restitut. quæst. 12. Angelus verbo, *pœna*, num. 18. & 26. Syluest. verbo, *Iudex*, 1. quæst. 11. Ratio est, quia iudex tenetur ex iustitia condemnare reum pœna assignata per legem, similiter ministri tenentur ex iustitia deferre crimen ad iudicem. Hoc enim requirit illorum officium: ergo si non faciant, tenentur ad restitutionem. Nam quicunque omittit facere aliquid, quod ex iustitia tenetur

facere,is in conſcientia obligatur reſtituere damnum, & quidquid ob illius negligentiam acquiſitum non eſt.

2. Secunda opiuio eſt contraria,nec iudicem,nec miniſtros teneri ad reſtitutionem pœnæ pecuniariæ, etiamſi negligant ſuum officium. Ita Nauarrus in Manuali, cap.25. num.34. & Corduba in ſumma, q. 66. Ratio eſt,quia pœna legis non debetur fiſco aut alteri, cui eſt applicanda, antequam reus condemnetur:ergo nec miniſtri debent reſtituere,ſi non deferant crimen, nec Iudices,ſi non proferant ſententiam.

3. Nota, iudicem & miniſtros iuſtitiæ conferri poſſe vel cum Republica,cui ſeruiunt ex officio:vel cum eo, cui pœna pecuniaria applicanda eſt per ſententiam, cuiuſmodi fiſcus,aut altera pars litigantium.

4. Prima Concluſio. Quando miniſtri non deferunt crimen, quod ex officio debent deferre, & iudex non procedit contra delinquentem, ſicut ex officio debet procedere, tunc quidem non tenentur ad reſtitutionem pœnæ pecuniariæ, quæ infligenda erat delinquẽti,ſed tamen tenentur reſtituere damna, quæ ex ipſorum negligentia patitur Reſpublica. Ratio eſt, quia obligatio, qua miniſtri ex iuſtitia tenentur crimen deferre, & qua iudex tenetur contra delinquentem procedere, non oritur ex pacto erga priuatam perſonam aut fiſcum, cui pœna pecuniaria applicanda eſt; ſed ex pacto erga Rempublic. cui ſe & ſuam fidẽ obſtrinxerunt. Neque vis obligationis in eo conſiſtit,vt pœna pecuniaria cedat fiſco vel priuatæ perſonæ; ſed in eo, vt puniantur delicta, & hoc modo pax publica conſeruetur. Nam ad hoc tantum cenſentur præſtare fidẽ ſub iuramento, vt Reſpubl. nihil damni patiatur. Vnde ſi ex negligentia iudicis vel miniſtrorum patiatur aliquod damnum, tenentur ipſi ad reſtitutionem.

5. Secun

5. Secunda Conclusio. Quòd si crimen delatum sit ad iudicium, & pœna pecuniaria petita ab eo, cui applicari debet, vel ab aliquo ipsius nomine; si tunc iudex negligat ferre sententiam aut pœnam applicare; tenetur illam restituere. Ratio est, quia iudex ex officio & iustitia tenetur reddere vnicuique id, quod iustè petit in iudicio: sed quando pœna pecuniaria est assignata per legem, tunc pars læsa, cuius interest, iustè petit pœnam illam sibi applicari, ergo iudex ex officio & iustitia debet illam applicare petenti. Vnde si fiscalis procurator secreto transigat cum iudice de remittenda pœna pecuniaria. quę secundùm legem infligenda erat, & iudex illam non applicet ei, cui iure conueniebat, debet eam restituere.

6. Quæres, an etiam reus, qui crimen commisit, & iuridicè interrogatus negat se commisisse, teneatur ad restitutionem pœnæ pecuniariæ, quæ per legem imposita est. Affirmat Dominicus Sotus lib. 1. de iust. q. 6. a. 6. Ratio est, quia qui impedit alium vi, mendacio, aut metu, ne aliquid emolumenti acquirat; quod aliàs iustè posset acquirere, tenetur illud restituere, ex communi Theologorum sententia: sed reus, negando verum crimen, impedit alium mendacio, ne accipiat pœnam pecuniariam: ergo tenetur illum restituere. Contrarium tenet Nauarrus c. 18. n. 48. Ratio est quia pœna non debetur ante sententiam. Nota, dupliciter intelligi posse, reum teneri ad restitutionem pœnæ pecuniariæ. Primò, quòd teneatur ex vi solius legis imponentis pœnam pecuniariam. Secundò, quòd teneatur ratione iniusti impedimenti, quo impediuit executionem pœnæ pecuniariæ.

7. Dico primò, reũ non teneri ad restitutionẽ pœnæ ex vi solius legis imponentis pœnã. Hoc rectè probat Nauarrus; quia cùm illa lex sit pœnalis, non obligat antẽ

ſententiam iudicis: ergo non obligat reum, qui negat crimen ante ſententiam latam.

Dico ſecundò, non teneri etiam ad reſtitutionem pœnæ ratione iniuſti impedimenti. Ratio eſt, quia reus negando crimen, non facit iniuriam ei, cui pœna applicanda eſt, ſed Reip. cuius publicam ſententiam & correctionem impedit. Nam reus qui iuridicè interrogatur à iudice, non tenetur dicere veritatem propter commodum & vtilitatem illius, ad quem pertinet emolumentum pœnæ, ſed propter ſolam publicam iuſtitiam, quæ attendit correctionem delictorum: ergo ſolùm peccat contra iuſtitiam, quam debet Reip. & Iudici. Nam iudicium inſtitutum eſt ad conſeruandam publicam iuſtitiam, non autem ad locupletandum aliquem ex pœnis impoſitis. Hoc enim per accidens ſequitur & confirmatur à ſimili, quia reus non tenetur alio modo manifeſtare veritatem, quando agitur de pœna pecuniaria, quàm quando agitur de pœna capitis: ſed quando agitur de pœna capitis, nulli alteri facit iniuriam obligantem ad reſtitutionem, etiamſi neget delictum: ergo idem dicendum eſt, quando agitur de pœna pecuniaria.

CAPVT VIII.

De Conſuetudine.

QVÆRITVR 1. quid ſit conſuetudo, & quam vim habeat? 2. Vnde habeat ſuam vim, an à conſenſu ſolius populi, an ſimul à conſenſu Principis? 3. quantum temporis requiratur ad conſuetudinem introducendam? 4. quibus actibus debeat introduci? 5. an debeat manifeſtè introduci? 6. an debeat eſſe iuſta & rationabilis? 7. an conſuetudo reprobata per legem, habeat vim abrogandi legem?

QVÆ

QVÆSTIO I.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

1. ISidorus apud Gratianum, dist. 1. cap. *consuetudo*, sic definit: *Consuetudo est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Et paulò post: *Vocatur autem consuetudo quia in communi est vsu.* Alij sic definiunt: *Consuetudo est ius non scriptum, quod ex longo & continuo vsu ortum est.* Vide plura apud Vasquez in 1. 2. disp. 177. cap. 2. & apud Suarez lib. 7. de legibus, c. 1.

2. Habet autem consuetudo, quæ legitimè introducta est triplicem vim, nempe abrogandi, instituendi & interpretandi legem. Potest enim veterem legem abrogare, nouam instituere, dubiam interpretari. Duo priora patent ex Gratiano, c. *in his*, dist. 11. vbi ait; *In his rebus de quibus nihil certi statuit Scriptura diuina, mos populi Dei, & instituta maiorum pro lege tenēda sunt.* Et ex iure ciuili; l. *sed & ea*, ff. de legibus, vbi dicitur; *Ea, quæ longa consuetudine comprobata sunt, & per annos plurimos obseruata, velut tacita ciuium conuentio, non minus, quàm ea, quæ scripta sunt, iura seruantur.* Tertium disertè habetur in cap. *Cùm dilectus*, de consuetudine, & leg. 36 ff. de legibus, his verbis, *Optima legum interpres consuetudo.*

3. Quæres, quomodo differant consuetudo & præscriptio: Respondeo. In duobus conueniunt. 1. quia in vtraque interuenit aliquid facti, & similiter aliquid iuris, quod per factum introducitur. 2. quia & præscriptio requirit aliquam consuetudinem facti, & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt tamen in multis. *Primò*, in ipso iure. Nam consuetudo introducit legale, seu ius legis,

quò omnes obligantur. At præſcriptio ſolùm confert ius dominij, aut ius vtendi vel fruendi. *Secundò*, in ipſo facto, quo vtrumque ius introducitur. Nam ad ius conſuetudinis introducendum requiritur factum vel vſus populi; ad ius præſcriptionis ſufficit factum vel vſus priuatæ perſonæ. *Tertiò*, differunt ex parte conſenſus. Nam ad introducendam conſuetudinem requiritur conſenſus Principis, contra quem quodammódo introducenda eſt; ad præſcriptionem verò non requiritur conſenſus illius, contra quem præſcribitur. *Quartò*, ex parte tituli, qui nunquam neceſſarius eſt ad conſuetudinem; ſæpè tamen ad præſcriptionem. *Quintò*, ex parte bonæ fidei, quæ ſimiliter neceſſaria eſt ad inchoandam præſcriptionem; non item ad inchoandam conſuetudinem. *Sextò*, ex parte temporis, quod lege determinatum eſt in omni præſcriptione, non autem in omni conſuetudine, vt poſtea q. 3. explicabimus. Vide Suarez lib. 7. c. 1. num. 10.

4 Nota tamen conſuetudinem duobus modis introduci poſſe. Primò, per modum obligationis & præcepti. Secundò, per modum deuotionis tantùm & conſilij. Priori ſenſu de ea loquimur. Sic enim habet vim legis, quod etiam cum Dominico Soto & Caietano notauit Vaſquez diſp. 177. c. 2. in fine.

QVÆSTIO. II.

Vnde conſuetudo habeat ſuam vim?

1. SEnſus eſt, an habeat vim ſuam à conſenſu ſolius populi, an verò requiratur etiam ſcientia & conſenſus Principis, ſiue ille Princeps ſit ſæcularis, ſiue Eccleſiaſticus?

2 Prima opinio eſt, non requiri ſcientiam Principis. Ita Thomas Sanchius lib. 7. de matrimonio, diſp. 82.

n. 20

n.20.vbi ait, posse legitimè introduci consuetudinem, etiam Pontifice ignorante, quæ abroget legem Ecclesiasticam de Sacramentalibus, & citat pro se multos Authores. Et præcipuè fundat se in cap. finali, de consuetudine, vbi Pontifex decernit consuetudinem vim habere, quando est *rationabilis & legitimè præscripta.* At potest esse rationabilis & legitimè præscripta, sine scientia Pontificis, ergo non dependet à scientia Pontificis. Idem docet Fernandus Rebellus lib.1.de obligationibus iustitiæ q.5.num.15.& citat Couarru.

3. Secunda opinio est, requiri consensum Principis, nec sufficere consensum populi habentis supra se Principem. Ita Gabriel Vasquez disp.177. cap.2.& citat D. Thomam, Dominicum Sotum, Angelum, Syluestrum, & quosdam alios. Ratio illius est, quia consuetudo habet vim legis, vt omnes fatentur: ergo non requirit minorem potestatem, quàm lex: sed lex requirit potestatem & consensum Principis: ergo etiam consuetudo. Hinc infert, consuetudinem subditorum, repugnante Principe, aut tacitè non consentiente, non habere vim legis, nec legem abrogare posse. Hæc opinio tametsi videatur pugnare cum præcedente, non tamen pugnat, vt paulò post videbimus.

4. Tertia opinio est, consensum Pontificis requiri ad introducendam consuetudinem contra legem Ecclesiasticam, non autem consensum Principis sæcularis ad introducendam consuetudinem contra legem ciuilem, sed sufficere consensum populi. Ita Antoninus 1.p.tit.10. cap. vnico, §.2. Conradus in 1.2.q.97.art.3. & Ioannes Driedo lib. 1. de libertate Christiana, c.11. circa finem. Ratio est, quia Pontifex non accepit potestatem condendi leges à populo: ergo lex Pontificia non potest abrogari per consensum solius populi. At Princeps sæcularis habet suam potestatem à populo,

ac proinde populi consensus sufficit ad legem Principis abrogandam. Et hoc confirmari potest ex duplici lege Imperatoria. 1. ex l. *sed & ea*, ff. de legibus, quæ sic habet: *Ea, quæ longa consuetudine comprobata sunt, & per annos plurimos obseruata, velut tacita ciuium conuentio, non minùs, quàm, ea, quæ scripta sunt, seruantur.* Deinde ex l. *de quibus*. ff. de legibus, vbi Iulianus sic ait: *Nam cùm ipsæ leges nulla alia ex causa nos teneant, quàm quod iudicio populi receptæ sint, meritò & ea, quæ sine vllo scripto populus probauit, tenebunt nos. Nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis & factis?* Igitur solius populi consensus, vel tacita ciuium conuentio sufficit ad confirmandam consuetudinem, aut legem Principis abrogandam.

5. Prima Conclusio. Ad consuetudinem legitimè introducendam requiritur aliquis consensus Principis, siue expressus, siue tacitus, non tamen necessariò requiritur scientia Principis. Loquor autem promiscuè de Principe, tam sæculari, quàm Ecclesiastico, cùm sit eadem vtriusque ratio, quod ad hoc punctum attinet, Priorem partem tenent Authores secundæ opinionis. Et ratio est, quia eiusdem potestatis est condere legem, & introducere consuetudinem, vt bene argumentatur Vasquez, cùm consuetudo habeat vim legis: at lex, tam ciuilis, quàm Ecclesiastica, requirit consensum Principis: ergo & consuetudo. Nec obstant leges pro tertia opinione citatæ. Nam prior intelligenda est de ciuibus, quorum Respublica non habet Principem, sed ipsa seruat sibi potestatem condendi leges. Similiter posterior de populo, qui nulli Principi subiectus est. Ita Vasquez suprà. Alteram partem conclusionis rectè probauit Sanchius ex cap. finali, de consuetudine. Et confirmatur, quia potest Princeps consentire in consuetudinem, etiamsi nihil

sciat

sciat de illa in particulari, vt iam explicabo.

6. Secunda Conclusio. Princeps, siue sæcularis, siue Ecclesiasticus, potest tribus modis consentire in consuetudinem. Primò expressè, vt quando scit consuetudinem introduci à subditis, & eam approbat. Secundò tacitè, vt quando scit eam introduci, & dissimulat. Tertiò, partim expressè, partim tacitè, vt quando communi lege semel statuit, vt omnis consuetudo rationabilis & legitimè præscripta habeat vim legis. Tunc enim lege communi expressè approbat omnem consuetudinem secuturam, & tamen fieri potest, vt postea in particulari nesciat de hac aut illa consuetudine introducta, quam tamen præsumitur tacitè approbare, quia semel expressè approbauit omnes rationabiles & legitimè præscriptas, vt patet ex cap. finali citato. Hoc sensu rectè asserunt Sanchius & Rebellus, non requiri scientiam Principis, quia præsumitur approbare consuetudinem populi, quam ius commune approbat, etiamsi nihil sciat de illa consuetudine. Nam prima voluntas Principis, qua semel decreuit, vt omnis *consuetudo rationabilis & legitimè præscripta* habeat vim legis, extendit se ad omnes consuetudines postea secuturas, etiam post mortem Principis, nisi à successore reuocetur.

QVÆSTIO. III.

Quantum temporis requiratur ad consuetudinem introducendam?

1. PRima opinio est, non requiri certum tempus, vt consuetudo habeat vim legis, aut legem abrogare possit. Ita Gerson 3. parte de vita spirituali, lect. 5. Coroll. 13. litera R. Dominicus Sotus lib. de iust. quæst. 7. art. 2. Leonardus Lessius de iust. c. 6. dub. 14. & quidam

quidam alij, Ratio eſt, quia ſufficit conſenſus Principis: ergo quando Princeps expreſsè vel tacitè conſentit in aliquam conſuetudinem, tunc conſuetudo habet vim legis.

2. Secunda opinio eſt, requiri tempus annorum decem ad ſtatuendam conſuetudinem contra legem inter præſentes, tempus autem viginti annorum inter abſentes: nulla facta diſtinctione iuris ciuilis aut canonici. Ita Syluester v. *conſuetudo*, q.2. & multi iureconſulti in l. *de quibus*, ff. de legib. & in l.2. C. Quæ ſit lõga conſuetudo. Ratio eſt, quia plus tẽporis requiritur ad præſumendũ tacitum conſenſum Principis abſentis, quàm præſentis. Quod autem requirantur 20. anni abſente Principe, & decem anni præſente, poteſt colligi ex l. *ſed & ea*, ff. de legibus, vbi dicitur, *ea quæ longa conſuetudine probata ſunt, non minùs quàm ea, quæ ſcripta ſunt, iura ſeruanda eſſe.* Et ex cap. finali, de conſuetudine, vbi dicitur, *longæuæ conſuetudinis non vilem authoritatem eſſe*, hoc eſt, vim legis habere. Quæ quidem verba ſumpſit Pontifex ex l. *conſuetudinis*, C. Quæ ſit longa conſuetudo. Longa autem conſuetudo appellatur, quæ longò tempore introducta eſt. Longum verò tempus in iure dicitur 10. annorũ inter præſentes & 20. inter abſentes; vt conſtat ex l. *ſuper longi.* C. de præſcriptione longi temporis, & Inſtit. de vſucapionibus, §.1. Ibi enim longa præſcriptio dicitur quæ eſt 10. aut 20. annorum: 10. quidem inter præſentes, 20. autem inter abſentes.

3. Tertia opinio eſt, ad conſuetudinem contra ius Eccleſiaſticum introducendam requiri tempus 40. annorum: ad conſuetudinem autem contra ius ciuile, requiri tempus 10. annorum. Ita Suarez lib.7. de legibus, cap.18. num.11. & 12. vbi citat Innocentium, Panormitanum, Felinum, & multos alios. Prior pars colligitur ex cap. finali, de conſuetudine, vbi dicitur, conſuetu-

ſuetudinem non poſſe præiudicare legi Eccleſiaſticæ, niſi fuerit *legitimè præſcripta*. At in iure canonico, & rebus Eccleſiaſticis, illa cenſetur legitima præſcriptio, quæ eſt 40. annorum, vt omnes fatentur: ergo conſuetudo contra legem Eccleſiaſticam debet eſſe 40. annorum. Poſterior colligitur ex l. *ſed & ea*, ff. de legibus, vt ſuprà.

4. Prima Concluſio. Quando conſuetudo introducitur à populo cum expreſſo conſenſu Principis, tunc non opus eſt expectare tempus à iure determinatum. Hoc ſenſu vera eſt prima opinio, ſiue intelligatur de conſuetudine conſtituente nouam legem, ſiue abrogantem veterem. Ratio eſt, quia expreſſa voluntas & conſenſus Principis non minorem vim habet, quàm lex ſcripta, qua determinatur certum tempus: ergo ſi Princeps expreſsè conſentiat in conſuetudinem à populo introductam, non opus eſt expectare tempus à lege ſcripta determinatum. Et confirmatur, quia expreſſa voluntas Principis per ſe poteſt abrogare legem ſcriptam: ergo multò magis, ſi coniuncta ſit cum voluntate populi introducentis conſuetudinem legi ſcriptæ contrariam.

5. Secunda Concluſio. Quando conſuetudo introducitur à populo cum tacito tantùm vel præſumpto conſenſu Principis, tunc ſeruandum eſt tempus à iure determinatum. Hoc ſenſu vera eſt ſecunda & tertia opinio. Ratio eſt, quia quando Princeps expreſsè non conſentit, tunc non præſumitur conſentire, niſi euoluto tempore à iure determinato: præſumitur enim velle ſeruare ea, quæ iure communi ſtatuta ſunt. Quod verò ſit tempus à iure determinatum, diſſentiunt Authores, vt vidimus. Dico 1. nec in iure canonico nec in ciuili Cæſareo, determinatum eſſe certum tempus pro introducenda conſuetudine, vt rectè notauit

Vaſquez

Vasquez disp. 177. c. 5. num. 42. Tametsi enim in vtroque iure determinatum sit tempus pro præscriptione aliarum rerum, non tamen pro præscriptione consuetudinis, vim legis obtinentis. Est autem magna differentia inter vtramque præscriptionem. Nam posterior pendet à consensu eius, contra quem præscribitur, prior non item. Dico 2. nihilominus communi ferè sententia receptum esse, vt idem tempus quod requiritur ad præscriptionem aliarum rerum, requiratur etiam ad præscriptionem consuetudinis. Vnde fit vt consuetudo contra legem ciuilem, requirat 10. annos; contra ecclesiasticam, quadraginta. Quod sentiunt Authores tertiæ opinionis. 6. Quæres, an toto tempore præcedente, quod est infra decem vel quadraginta annos, peccent subditi, qui introducunt consuetudinem contra legem Principis? Ratio dubitandi est, quia toto illo tempore adhuc viget lex, & consuetudo contraria nondum est firmata: ergo illo tempore peccatur contra legem. Respondeo. Aliud est loqui de foro externo, aliud de interno. Consuetudo in foro externo non habet vim, nisi post decem aut quadraginta annos quia nemo coram Iudice potest se defendere per consuetudinem nisi legitimè præscripta sit. Igitur, cum dicimus requiri determinatum tempus ad consuetudinem legitimè introducendam, potissimum intelligi debet de foro externo. Aliter res habet in foro conscientiæ. Nam subditi in conscientia securi sunt, quando consuetudo ita inualuit, vt plerique etiam boni viri eam sequantur, etiam si nondum sit legitimè præscripta. Et sic rectè sentiunt Authores primæ opinionis. Vide plura quæst. 6.

QVÆ

QVÆSTIO. IV.

Quibus actibus debeat introduci consuetudo?

1. CErtum est debere introduci per vsum, seu per actus frequentatos. Quæstio est, an debeat introduci & confirmari per actus iudiciales, an verò sufficienter introduci possit per actus extraiudiciales?

2. Prima opinio est, necessarium esse, vt consuetudo in contradictorio iudicio probata sit. Ita glossa in cap. *frustra*. distinct. 8. & in cap. finali, de consuetudine, & Antoninus 1. par. tit. 16. cap. 1. § 4. Et probatur primò ex cap. *Abbate*, de verborum significatione, vbi allegatur quædam consuetudo tanquam minimè sufficiens, eò quòd non fuerit *contradicto iudicio introducta*. Vnde glossa ibidem; *Ad hoc enim*, inquit, *vt consuetudo valeat, oportet vt sit obtenta contradicto iudicio*. Secundò probatur ex l. *cùm de consuetudine*, ff. de legibus, vbi sic habetur; *Cùm de consuetudine ciuitatis vel prouinciæ confidere quis videtur, primum quidem illud explorandum arbitror, an etiam contradicto aliquando iudicio consuetudo firmata sit*. Nota, consuetudinem tunc firmari contradicto iudicio, quando vna pars coram iudice allegat consuetudinem 10. vel 20. annorum, & altera pars negat tam antiquam esse, & postea pars allegans obtinet. Vide glossam vtriusque textus.

3. Secunda opinio est, requiri vt minimum duas sententias iudiciales. Ita aliqui putant sentire Syluestrum, v. *consuetudo*, quæst. 4. post medium: qui tamen videtur potiùs loqui de sufficientia, quàm de necessitate. Non enim dicit requiri, sed sufficere duas sententias iudiciales ad consuetudinem legitimè introducendam, si aliunde non sit defectus. Verba eius sunt hæc:

Ex

Ex duabus sententijs & lapsu temporis congruo, accedente consensu populi à principio, tacitè præsumitur consuetudo.

4 Prima Conclusio. Si loquamur de iure canonico & ciuili Cæsareo, potest consuetudo introduci, sine vllo actu iudiciali, per solum vsum extraiudicialem, modò seruetur tempus à iure determinatum, & aliunde non sit defectus. Ita Vasquez disputat. 177. c. 6. n. 52. & Suarez l. 7. c. 11. n. 2. vbi dicit esse communem sententiam. Ratio est, quia nec in iure canonico, nec in ciuili contrarium statuitur. Ac primum ex cap. *Abbate*, nihil conuinci potest. Primò, quia ibi non agitur de consuetudine facti, quæ habet vim legis generalis, sed de consuetudine præscriptionis in electione Abbatis, cuiusdam certi monasterij. Secundò, quia sententia supra citata ex illo capite non ponitur in decisione Pontificis, sed in allegatione partis, contra quam causa definita est, vt ex textu constat.

5 Similiter, quod in iure ciuili dicitur, *primum explorandum esse, an consuetudo contradicto iudicio formata sit*, non facit contra nos, sed pro nobis, 1. quia non dicitur necessarium esse, vt contradicto iudicio firmata sit, sed eum securum esse, qui tali consuetudine se defendit. 2. quia quando consuetudo primùm firmatur contradicto iudicio, tunc is, qui allegat consuetudinem, obtinet causam apud iudicem. Allegat autem consuetudinem, quæ quidem legitimè præscripta est, non tamen contradicto iudicio firmata: ergo non necesse est, vt hoc modo firmata sit. Hoc argumento post Panormitanum, vtitur Suarez loco citato, num. 4.

6 Secunda Conclusio. Si loquamur de iure ciuili alicuius regni extra Imperium, potest fieri, vt consuetudo debeat firmari aliquibus actibus iudicialibus vt patet in regno Hispaniæ, vbi multi putant requiri duas sententias iudiciales ad consuetudinem decem vel

viginti

viginti annorum legitimè introducendam, siue illæ sententiæ latæ fuerint contradicto iudicio, siue non. Vide Vasquez loco citato, vbi multa habet de hac re quæ parum ad nos spectant.

QVÆSTIO. V.

An consuetudo debeat manifestè introduci?

1. Dictum est, introduci posse per vsum extraiudicialem. Nunc quæritur primò, an possit introduci per vsum occultum. Secundò, an etiam per non vsum. Et potissima difficultas est de consuetudine, quæ abrogat legem Principis.

2. Prima Conclusio. Consuetudo debet introduci per externum vsum, qui ita manifestus sit, vt Principi innotescere possit, si aduerteret. Ita Vasquez disp. 177. c. 7. n. 56. & Suarez lib. 7. c. 10. n. 5. Ratio est, quia debet introduci cum consensu Principis, vt suprà dixi: at Princeps non potest expresè consentire, nisi illi innotescat consuetudo, nec præsumitur tacitè consentire, nisi possit illi innotescere, si aduerteret. Hinc sequitur, si esset aliqua lex lata, vt in electione Prælati, nemo eligentium explicaret aliis, cui vellet dare suffragium, eiusmodi legem non posse abrogari per consuetudinem, si eligentes clanculum, & non manifestè apperirent sibi mutuò sua suffragia.

3. Secunda Conclusio. Consuetudo non potest introduci per *non vsum*. Sequitur ex dictis, quia debet ita manifestè introduci, vt principi possit innotescere, si aduerteret: sed non potest illi innotescere per *non vsum*, ergo non potest introduci per *non vsum*. Et confirmatur exemplo. Lex ciuilis est, vt Hermaphroditus iudicetur secundùm sexum præualentem (leg. *Quæritur*, ff. de statu hominum.) Contigit spatio centum,

annorum nullum nasci hermaphroditum, ac proinde nullum iudicari secundum illam legem ciuilem. Quæstio est, an ideo lex illa abrogata sit per non vsum? Negamus, quia nihil actum est contra legem. Similiter, si quis damnum passus est, lex Aquilia concedit illi facultatem agendi contra lædentes. Contingit aliquos damnum pati, qui non volunt agere contra lædentes. Non ideo abrogatur lex Aquilia, quæ concedit actionem læso. Nihil enim fit contra legem.

4. Quæres, an hoc simpliciter verum sit de omni non vsu? respondeo. Tunc verum est, quando ipse non vsus non continet actum tacitum in substantia vel forma repugnantem dispositioni iuris, vt patet in exemplis allatis. Tunc falsum est, quando continet implicitum actum contra dispositionem iuris. Tunc enim per non vsum potest introduci consuetudo, quæ legem abroget. v.g. Si clerici tonsuram non ferant per tempus ad præscriptionem consuetudinis necessariam, iam lex de ferenda tonsura abrogabitur, quia hic non vsus est legi contrarius. Vide Fernandum Rebellum lib. 1. de obligat part. 1. q. 5. num. 23.

QVÆSTIO. VI.

An consuetudo debeat esse iusta, & rationabilis?

1. Affirmat Pontifex c. finali. De consuetudine, & omnes interpretes. Ratio est, quia consuetudo habet vim legis, sed lex debet esse iusta & rationabilis, ergo & consuetudo. Est tamen difficultas, quomodo possit esse iusta & rationabilis, quando abrogat legem Principis. *Primò*, quia si lex Principis est iusta & rationabilis, non potest consuetudo esse talis, quæ abroga-

ga

gat illam legem Non enim iustũ iusto, nec rationabile rationabili contrarium est. *Secundò*, quia talis consuetudo semper incipit à peccato. Nõ enim potest inchoari, nisi per transgressionem iustæ legis. Sicut ergo præscriptio non censetur valida, quæ mala fide incipit, ita nec consuetudo, quæ cum peccato incipit. *Tertiò*, quia non potest introduci, nisi cum consensu Principis: sed Princeps non potest iustè consentire in trangressioné suæ legis, quæ iusta est. *Quartò*, quia propter has causas videtur prohibitum esse in iure ciuili, ne consuetudo abroget legem. Nam l. 2. C. Quæ sit longa consuetudo, sic dicitur, *Consuetudinis, vsusque longæui non vilis authoritas est. verùm non vsque adeò sui valitura momento, vt aut rationem vincat, aut legem.* Quæ verba habentur etiam in iure canonico, cap. *consuetudinis*, dist. 11.

2. Prima Conclusio. Potest esse iusta & rationabilis consuetudo, etiamsi legi humanæ aduersetur, modò non aduersetur legi naturali aut diuinę. Est communis sententia. Et ratio est, quia fieri potest vt tam lex, quàm contraria consuetudo, humano iudicio rationabiles sint; si secundùm alias & alias rationés spectentur. Hoc patet in simili exemplo. Nam fieri potest, vt duæ opiniones contrariæ sint æquè probabiles secundùm diuersas rationes, quibus nituntur. Quòd si vna sit minùs probabilis, quàm altera, non ideo sequitur omnino improbabilem esse. Idem fit in lege & contraria consuetudine. Possunt esse bonæ rationes, propter quas iustum ac rationabile nobis appareat, vt lex Principis seruetur. Et vicissim possunt esse aliæ rationes non minùs bonæ, propter quas consuetudo æquè iusta ac rationabilis esse videatur. Addo, sæpe fieri, vt lex, quæ initio rationabilior visa est, postea propter inchoatam contrariam consuetudinem minùs sit rationabilis, quia præbet occasionem peccandi, & diffi-

cile est, populum ab inchoata consuetudine remouere, vt notat D. Thom. q. 97. art. 3. ad 2.

3. Secunda Conclusio. Potest esse iusta & rationabilis consuetudo, etiamsi cum peccato inceperit, modò excuset à peccato, quando legitimè præscripta est. Est etiam communis sententia. Et ratio est, quia tunc consuetudo censetur esse iusta & rationabilis, quando prodest bono communi, & nulli legi aduersatur: sed quando legitimè præscripta est, tunc prodest bono communi, & nulli legi aduersatur. Non quidem naturali aut diuinæ, vt suppono, quia contra ipsam non potest fieri præscriptio. Nec etiam humanæ, quia illa iam sublata est per consuetudinem legitimè præscriptam. Hinc patet discrimen inter præscriptionem aliarum rerum, & præscriptionem generalis consuetudinis, quòd etiam suprà, q. 1. n. 3. insinuaui. Tametsi enim ad priuatam aliarum rerum præscriptionem requiratur ab initio bona fides; nòn tamen ad præscriptionem generalis consuetudinis, sed sufficit consensus Principis. Ratio est, quia priuata præscriptio rei alienæ non pendet ex consensu eius, contra quem præscribitur, sed ex bona fide eius, qui præscribit: ergo nisi adsit bona fides, non potest esse licita. Contra fit in præscriptione consuetudinis. Illa enim pendet à consensu Principis, contra quem præscribitur, non autem à bona fide eorum, qui præscribunt, ergo potest esse licita, si adsit consensus Principis, modò non sit contra legem naturalem aut diuinam. Non enim obstat quòd sit contra legem Principis, quia Princeps tollit suam legem per consensum consuetudinis.

4. Tertia Conclusio. Consuetudo tunc censetur iusta & rationabilis, quando ex vna parte est vtilis bono communi, & ex altera non est contra legem naturalem aut diuinam. Hinc sequitur, iniustam ac irrationabilem

nabilem esse. 1. quando obest bono communi, vt si aduersetur libertati Ecclesiasticæ, aut scandalum pariat. 2. quando est contra legem naturalem, cuiusmodi est consuetudo exigendi vsuras. 3. quando est contra legem diuinam, quo pacto olim simplices Sacerdotes habebant consuetudinem conferendi sacramentum confirmationis, contra quos agit Pontifex cap. *Quanto*, de consuetudine.

5. Ex dictis soluuntur argumenta initio allata, excepto vltimo, quod ex lege ciuili sumptum est. Sunt autem variæ explicationes illius legis, de quibus videri potest glossa in cap. finali, de consuetudine, & in cap. *consuetudinis*, distinct. 11. Duæ sunt vsitatiores. Vna est, consuetudo consensu Principis firmata, est magnæ authoritatis, & sine consensu Principis non habet tantam vim ex se, vt possit rationem aut legem vincere. Altera consuetudo habet magnam vim in eo loco, in quo viget, non tamen potest vincere legem generalem in aliis locis, vbi non viget.

QVÆSTIO. VII.

An consuetudo reprobata per legem, habeat vim abrogandi legem?

1. ALiquando legislator vtitur his verbis: Volo hanc meam legem deinceps seruari, non obstante quacunque consuetudine contraria. Est ergo quæstio, an consuetudo, quæ postea introducitur contra talem legem, sit valida? Aliqui negant. Ratio est, quia lex habet se instar Principis loquentis: ergo cùm Princeps in tali casu velit semper resistere contrariæ consuetudini, etiam lex semper resistit: ergo per

consuetudinem abrogari non potest. Ita Angelus v. *consuetudo* n.9 Syluester ibid.q.7. Antoninus 1 p.t.16. c.1.§.6.& Dominicus Sotus lib. 1. de iustitia,q.7.art.2. Excipiunt tamen vnum casum, quando scilicet occurrit noua causa, quam legislator non videtur cogitasse, quando prohibuit consuetudinem.

2. Prima Conclusio. Consuetudo reprobata à lege, tanquam iniqua & irrationabilis nunquam habet vim abrogandi legem. Quare lex, quæ tollit consuetudiné, & illam prohibet vt irrationabilem, non solùm tollit præteritam consuetudinem, sed etiam futuram. Ita Couarr. lib.3.variarum,c.13.n.4.vbi citat multos Iurisperitos. Ratio est, quia cõsuetudo non potest habere vim legis nisi sit rationabilis, ergo quando lex prohibet illam vt irrationabilem, nunquam potest habere vim legis, quia semper pro lege præsumendum est. Huius autem consuetudinis reprobatio fieri solet, quando lex vtitur his aut similibus verbis, *Non obstante consuetudine, quæ potiùs corruptela, quàm consuetudo dicenda est*, vt patet ex capite finali de consuetudine. Addit tamen Couarruuias, eiusmodi consuetudinem, quæ à lege prohibita est, tanquam irrationabilis, posse habere vim abrogandi legem, si superueniat noua causa propter quam desinat esse irrationabilis.

3. Secunda Conclusio. Consuetudo reprobata à lege, potest abrogare eandem legem, si non fuerit reprobata tanquam irrationabilis, sed solùm simpliciter prohibita. Ita Couarruuias loco citato. Ratio est, quia consuetudo habet vim legis: sed vna lex tollit aliam: Ergo & consuetudo potest legem tollere. Nec refert, quòd lex prohibeat consuetudinem. Non enim prohibet, nisi quamdiu Principi placet: at Principi non ampliùs placet, quando legitimè introducitur, quia præsumitur in eam consentire.

TRACTA

TRACTATVS QVARTVS.

DE GRATIA.

NOMEN *Gratiæ sumitur 2. modis. Primò, pro dilectione, vel beneuolentia, qua Deus ab æterno nos dilexit. Secundò, pro gratuito dono seu beneficio, quod Deus confert nobis in tempore, vi æternæ dilectionis. Priori modo sumitur in materia de prædestinatione, posteriori, hoc loco. Igitur de gratia quatenus est gratuitum Dei donum, hîc agendum est. Ac primò de natura & diuisione illius. Secundò, de effectibus, qui sunt duo. Alter in genere causæ formalis, nempe iustificatio: alter in genere causæ efficientis, nempe meritum bonorum operum. De his dicam hoc ordine.*

1. *De natura & diuisione gratiæ.*
2. *De iustificatione, ex sententia Caluinistarum.*
3. *De iustificatione, ex sententia Catholicorum.*
4. *De merito, ex sententia Caluinistarum.*
5. *De merito, ex sententia Catholicorum.*

CAPVT I.

De natura & diuisione gratiæ.

GRATIA est donum quoddam supernaturale, quod gratuitò nobis datur, iuxta illud Augustini in Ps. 44. *Gratia meritò nominatur, quia gratis datur.* Opponitur autem ei, quod non datur gratis sed ex debito vt colligitur ex illo Rom. 4. 4. *Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Et Rom. 11. 6. *Si autem gratia, iam non ex operibus: alioqui gratia iam non est gratia.*

2. Hoc donum supernaturale ac gratuitum dupliciter spectari potest. Primò; quatenus ex sola Dei liberalitate confertur alicui, qui nec dignus, nec indignus est; quo pacto collatum fuit Angelis in creatione, & primis parentibus in statu innocentiæ. Hoc sensu de illo agit Augustinus in lib. de correptione & gratia, cap. 10. & alibi. Secundò, quatenus per merita Christi confertur peccatoribus & indignis, cuiusmodi nos sumus post lapsum primi parentis. Hoc sensu loquitur Apostolus Rom. 3. 24. cùm ait; *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.*

3. Sunt autem variæ diuisiones gratiæ hoc modo acceptæ. Nam primò diuiditur in gratiam inhærentem, & non inhærentem. Inhærens dicitur, quæ in nobis est: non inhærens, quæ extra nos est; cuiusmodi est incarnatio diuini verbi, prædicatio Euangelij, institutio Sacramentorum, mors Christi, miracula.

4. Secundò, gratia inhærens diuiditur in gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem. Et quamuis vtraque sit gratis data, tamen altera peculiari ratione

tione sortitur hoc nomen;altera non item.Dicitur autem gratia gratis data, quæ alicui gratis confertur ad aliorum præcipuè salutem & veritatem, vt est donum Prophetiæ,linguarum,miraculorum iuxta illud 1.Corinth. 12. 7. *Vnicuique datur manifestatio Spiritus ad vtilitatem. Alij quidem datur sermo sapientiæ,alij sermo scientiæ, alteri fides,alij gratia sanitatum,alij operatio virtutum, alij prophetia,alij discretio spirituum,alij genera linguarum, alij interpretatio sermonum.* Gratia gratùm faciens dicitur, quæ alicui gratis confertur ad propriam salutem & vtilitatem.

5. Tertiò,gratia gratum faciens diuiditur in actualem & habitualem. Actualis est, quæ datur nobis per modum auxilij transeuntis. Habitualis, quæ est per modum qualitatis permanentis. Rursum,actualis subdiuiditur.1. in excitantem & adiuuantem.2.in præuenientem & subsequentem.3.in operantem & cooperantem. 4.in sufficientem & efficacem. Alij vocant efficacem & inefficacem: alij in congruam & non congruam.

6. Quartò,Habitualis complectitur varios habitus supernaturales,qui diuinitus infusi sunt,vt habitum fidei, spei,charitatis,& gratiæ iustificantis.Qui quidem habitus in multis differunt. Primò,ratione nominis, quia tres priores vocari solent virtutes Theologicæ, de quibus in sequenti tractatu agendum est: quartus verò retinet nomen gratiæ habitualis. Secundò, ratione subiecti; quia fides est in intellectu; spes & charitas in voluntate; gratia habitualis est in essentia animæ. Tertiò, ratione causalitatis; quia habitus fidei, spei, & charitatis, sunt physicè operatiui in genere causæ efficientis. Sunt enim principia supernaturalia, quæ physicè concurrunt ad producendos actus fidei, spei, & charitatis. At gratia habitualis, quæ est in essentia animæ, habet aliam duplicem causalitatem:

alteram physicam in genere causæ formalis: alteram moralem in genere causæ quasi efficientis: nam & per seipsam formaliter ac physicè sanctificat animam, & est morale principium, à quo opera meritoria suam vim habent.

7. Hæc omnia certa sunt in sententia D. Tho. quam nos sequimur. Non desunt tamen, qui aliter sentiant, asserentes gratiam habitualem, quam nos ponimus in essentiâ animæ, non distingui realiter ab habitu charitatis, ac proinde non esse immediatè in essentia animæ, sed in voluntate, in qua charitas est. Itaque gratiam & charitatem esse vnam eamdémque formam, quæ habeat duo nomina, propter duo distincta officia. Vocari enim gratiam iustificantem, quatenus Deo nos gratos & iustos efficit: vocari item habitum charitatis, quatenus est principium producens actum charitatis. Ita Scotus, Durandus, Richardus, Gabriel & Maior in 2. dist. 29. Andreas Vega lib. 7. in Concil. Trident. c. 25. & Cardinalis Bellarminus lib. 1. de gratia & libero arbitrio, c. 6. Ratio est, quia omnes effectus qui tribuuntur gratiæ, tribuuntur etiam charitati. Primus effectus gratiæ est, facere hominem Deo gratum & dilectum. Hoc etiam facit charitas, Ioan. 14. 21. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo.* Secundus est, iustificare à peccato. Et hoc facit charitas, Luc. 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Tertius est transferre de morte ad vitam. Quod maximè conuenit charitati. 1. Ioan. 3. 14. *Translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres.* Quartus est, facere filios Dei adoptiuos. Quod etiam charitas facit. 1. Ioan. 3. 1. *Videte, qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur & simus.* Si ergo gratia & charitas habent eosdem effectus formales non possunt esse formæ realiter inter se distinctæ.

8. Nihi

8. Nihilominùs sententia D. Thomæ præferenda est. Primò, quia magis conformis est Concilio Viennensi & Tridentino. Nam Viennense sub Clemente V. (vt habetur in Clementina 1. de summa Trinitate & fide Catholica) asserit, *tam paruulis, quàm adultis, in baptismo conferri virtutes & gratiam informantem, quoad habitum.* Ergo supponit gratiam informantem habitualem distingui à virtutibus fidei, spei, & charitatis. Quod etiam supponit Tridentinum sess. 6. cap. 7. cùm ait, iustificationem fieri *per susceptionem gratiæ & donorum.* Nam per dona intelligit fidem, spem, & charitatem, quæ à gratia distinguuntur.

9. Secundò, quia in omni ordine agentium totalium videmus aliquo modo distingui hæc tria, *Esse, posse, operari*: ergo etiam in homine iusto; quatenus est agens supernaturale, debent distingui hæc tria, *Esse supernaturale, potentiæ supernaturales, & actiones supernaturales.* Quorum primum habetur per gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ: alterum per virtutes Theologicas, quæ sunt in potētiis animæ: tertium per actiones virtutum Theologicarum, quæ sunt in iisdem potentiis. Et confirmatur ex D. Dionysio c. 2. Hierarchiæ Ecclesiasticæ, vbi dicit, hominem non posse operari diuina, nisi adeptus sit statum, seu *Esse diuinum*: sicut non potest operari humana, nisi adeptus sit *Esse humanum.* At *Esse diuinum* adipiscitur per gratiam habitualem, quæ est participatio naturæ diuinæ, iuxta illud 1. Petri 1. 4. *Vt efficiamini diuinæ consortes naturæ.* Et certè non videtur decere, vt potentiæ animæ perficiantur donis supernaturalibus, & ipsa anima maneat sine omni ornamento supernaturali, præsertim cùm & perfici possit, & magis consentaneum sit diuinæ prouidentiæ & libertati vt perficiatur. Adde, quòd hoc modo optimè explicetur, quo pacto homo per gratiam dicatur

renasci,

renasci, regenerari, effici Filius Dei, & similia, quæ conueniunt homini ratione essentiæ potiùs quàm potentiarum.
10. Tertiò, quia gratia, qua iustificamur, ex natura sua pugnat cum peccato mortali, ita vt cum illo consistere non possit, vt probandum est cap. 3. quæst. 5. At habitus charitatis non habet talem repugnantiam cùm peccato mortali: ergo non est idem cum gratia iustificante. Minor patet, quia habitus charitatis non potest magis pugnare cum peccato mortali, quàm præcipua ipsius actio, quæ est dilectio Dei super omnia: sed dilectio Dei non habet formalem repugnantiam cum peccato mortali: ergo nec habitus charitatis. Maior sumitur ex D. Thoma quæst. 71. art. 3. vbi cum Aristotele docet, actum virtutis esse meliorem, quam habitum, quia melius est bene agere, quàm posse bene agere. Et ratio à priori est, tùm quia tota perfectio habitus operatiui est propter actionem, tùm etiam quia tota sumitur ab obiecto, circa quod magis immediatè & perfectiori modo versatur actio, quàm habitus. Si ita est, fieri non potest, vt habitus charitatis maiorem vim habeat tollendi peccatum, quam actus charitatis: at actus non habet vim tollendi: ergo nec habitus. Minor patet ex Conc. Trident. sess. 6. cap. 6. & 7. Nam cap. 6. docet, dilectionem Dei esse vnam ex dispositionibus, quæ præcedunt iustificationem. Et cap. 7. iustificationem & remissionem pecati subsequi ex hac dispositione. Similiter sess. 14. cap. 4. contritionem esse præparationem ad remissionem peccati. Ex quo sequitur, dilectionem & contritionem non esse ipsam formam quâ tolluntur peccata, sed esse dispositionem ad illam formam. Sicut ergo dispositio præcedit formam introducendam, & simul potest consistere cum forma expellenda; ita dilectio & contritio, quatenus

est

est dispositio ad formam iustificantem præcedit iustificationem, & consequenter potest consistere cum macula peccati expellenda.

11. Nec obstat ratio in contrarium allata. Negandum enim est, eosdem esse effectus gratiæ & charitatis in eodem genere causæ. Nam omnes effectus, qui suprà enumerati sunt, tribuuntur gratiæ in genere causæ formalis. Gratia enim formaliter facit hominem Deo gratum. formaliter iustificat & mundat à peccato, formaliter transfert de morte ad vitam, formaliter constituit Filios Dei adoptiuos. At charitas, siue sumatur pro habitu siue pro actu, nihil istorum facit formaliter, sed tantùm dispositiuè. Nam actus charitatis disponit hominem, vt fiat Deo gratus, vt remittantur ei peccata vt transferatur de morte ad vitam, vt fiat Filius Dei adoptiuus. Et sic intelligenda sunt illa Scripturæ testimonia. 1. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo*. 2. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm*. 4. *Translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*. Intelligenda sunt, inquam, de actu charitatis, qui est dispositio ad iustificationem, non de habitu, vt per se notum est.

12. Illud porrò, *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt Filij Dei nominemur & simus*, nihil ad rem facit. Non enim intelligitur de charitate, quæ in nobis est, sed de charitate Dei, qua ipse nos diligit. Itaque hic sensus est, videte, quanta sit Dei charitas erga nos, vt voluerit nos nominari & esse suos filios: non quidem per naturam, sed per gratiam adoptionis.

13. Hæc sufficiant hoc loco de gratia habituali. Deinceps duo eius effectus explicandi sunt, nempe iustificatio & meritum bonorum operum. In iis explicandis erit occasio fusiùs de eadem gratia disputandi. Ac primò, an detur aliqua gratia habitualis, qua formaliter iusti-

iusti sumus? (c. 2. q. 2.) Secundò, an sit talis naturæ vt formaliter pugnet cum peccato, nec vllo modo cum illo possit consistere? (c. 3. q. 5.) Tertiò, quæ sit causa eius efficiens, meritoria, finalis? (cap. 3. q. 6. & seq.) Et quæ similia sunt.

CAPVT II.

DE IVSTIFICATIONE, *ex sententia Caluinistarum.*

MVTATIO illa, qua homo ex casu peccati transfertur in statum gratiæ, vocatur apud Theologos iustificatio: sicut mutatio, quâ quis ex ægroto fit sanus, dicitur sanatio, & quâ ex frigido calidus, calefactio Est ergo quæstio inter Catholicos & Caluinistas, quomodo fiat hæc mutatio? Id est, quomodo qui antea erat peccator, fiat iustus? Et quidem Caluinistarum sententia continetur his 12. propositionibus. *Prima*, In iustificatione non tolluntur peccata, sed tantùm teguntur, & non imputantur *Secunda*, Nec infunditur homini iustitia inhærens, quâ interiùs renouetur, & in se fiat iustus, sed imputatur illi iustitia Christi, quâ extra se iustus habeatur. *Tertia*, Manet igitur in se peccator, immundus & impius, & solùm censetur pro iusto, pio & mundo, propter alienam iustitiam ipsi imputatam. *Quarta*, Et omnia ipsius opera sunt immunda, spurca, inquinata, atque adeò peccata mortalia, tametsi non obsint illi, quia per iustitiam Christi teguntur & occultantur. *Quinta*, Hinc fit, vt iustificatio non consistat in interna renouatione animi, aut sanctificatione, sed in sola peccatorum occultatione, & non imputatione. *Sexta*, Vt autem iustitia Christi, qua sola iusti constituimur, nobis imputetur,

&

& quodammodo nostra fiat, nulla alia re opus est, nisi sola fide, quæ eam apprehendat, & quasi nobis communicet. Hoc sensu sola fides dicitur iustificare. *Septima*, Hæc fides in eo consistit, vt certò credas, omnia peccata tibi remitti propter merita Christi. & te iustum reputari apud Deum, etiamsi reipsa iniustus sis. *Octaua*, Distinguuntur autem à fide historica & miraculorum. *Nona*, Et datur solis prædestinatis. *Decima*, Et semel habita amitti non potest. *Vndecima*, Facitque nos certos ac securos de iustitia, perseuerantia & vita æterna. *Duodecima*, Nec indiget adminiculo bonorum operum, sed sola sibi sufficiens est. Hæ propositiones sumptæ sunt ex Caluino, ac per totidem quæstiones deinceps examinandæ.

QVÆSTIO I.

An peccata verè tollantur in iustificatione?

1. PRima Caluini propositio est, peccata non tolli in iustificatione, sed tantùm tegi, seu non imputari: tegi autem per iustitiam Christi, fide apprehensam. Et intelligitur de omni peccato, tam originali, quàm actuali, & similiter de omni iustificatione, siue in Sacramento, siue extra Sacramentum. Asseritur autem à Caluino in antidoto Concilij Trident. sess. 5. his verbis: *Manet verè peccatum in nobis, neque per Baptismum extinguitur, sed quia deletur reatus, imputatione nullum est.* Et lib. 4. Inst. cap. 15. §. 10. *Iam perspicuum est, quàm falsum sit, quod docuerunt pridem nonnulli, per Baptismum solui nos & eximi ab originali peccato.* Et ibid. §. 11. *Nemo sibi in suo malo blandiatur, cùm audit peccata semper in nobis habitare.* Et lib. 3. capit. 11. §. 2. *Iustificabitur ille fide, qui Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus, in conspectu Dei, non vt peccator, sed tanquam iustus apparet.*

Et

Et §. 22. *Ne posthac dubites quomodo nos Deus iustificet, cùm audis, reconciliare nos sibi, non imputando delicta.* Idem sentiunt Caluini discipuli. Vvitakerus ad rationem octauam Campiani Martyris; *Neque nos*, inquit, *illius verbi pudet, quando iustitiam, delicti occultationem esse dicimus.* Catechismus Palatinus quæstione 36. *Christus mediator sua innocentia, ac perfecta sanctitate, mea peccata tegit, ne in conspectum Dei veniant.* Et quæst. 126. *Remitte nobis debita nostra, id est, omnia peccata nostra, quæ in nobis etiam nunc hærent, propter Christi sanguinem ne imputes.* Et Dauid Pareus in suis thesibus de peccato: *Peccata in nobis non tolluntur, sed in iudicio Dei, id est, non imputantur.* Idem etiam docuit Proclus hæreticus apud Epiphanium, hæresi 64. asserens peccatum in renatis semper viuere, neque tolli per Baptismum, sed sopiri per fidem.

2. Hæc Caluini propositio tres partes complectitur. Prima est, peccata in iustificatione non tolli, sed manere. Altera, manere quidem, sed tamen tegi & occultari, ne appareant. Tertia, non imputari ad pœnam. Singulæ seorsim discutiendæ sunt. Ac primùm, quod Caluinus ait, peccata verè manere in homine iustificato, & non tolli, apertè pugnat cum verbis & sensu Scripturæ, derogat meritis & passioni Christi, tollit vim & energiam Baptismi. Verba Scripturæ clara & aperta sunt, Ioannis 1. 29. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Actor. 3. 18. *Pœnitemini & conuertimini, vt deleantur peccata vestra.* Hebr. 9. 28. *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurianda peccata.* Michææ 7. 19. *Proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra.* Ex his testimoniis ita concludo. Id quod tollitur, deletur, exhauritur, & longissimè proiicitur ab homine, certè non manet in homine: sed in iustificatione peccatum tollitur, deletur, exhauritur, &

longissi-

longissimè proiicitur ab homine, vt testatur Scriptura: ergo peccatum, teste Scriptura, non manet in homine iustificato: errant ergo Caluinistæ, qui asserunt manere.

3. Habemus verba Scripturæ. De sensu videamus, Solet Scriptura res spirituales, quia nobis occultæ sunt, explicare per corporeas & sensibiles, vt manifestæ euadant. Peccata inter res spirituales numerantur. Horum ergo naturam & fœditatem non vno, sed variis modis ac metaphoris Scriptura nobis proponit. Ac primò, vocat maculas, sordes, inquinamenta, quibus homo maculatur, inquinatur, ac sordidus efficitur; Iosue 22.17. *Vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet.* Ierem. 2. 22. *Maculata es in iniquitate tua coram me.* Apocal. 22. 11. *Qui in sordibus est sordescat adhuc, & qui iustus est, iustificetur adhuc.* Matth. 15. 11. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quod procedit de ore.* Secundò, vocat vincula, funes & compedes, quibus homo ligatur, constringitur & captiuus tenetur. Psal. 115. 7. *Dirupisti Domine vincula mea.* Prouerb. 5. 22. *Iniquitates suæ capiunt impium, & funibus peccatorum suorum constringitur.* Tertiò, vocat vulnera liuores & plagas, quibus homo sauciatur, vulneratur & ægrè afficitur. Isaiæ 30. 26. *In die, qua alligauerit Dominus vulnus populi sui, & percussuram plagæ eius sanauerit.* Michææ 1. 9. *Desperata est plaga eius.* Quartò, vocat mortem & interitum, quo vita spiritalis deperditur. 1. Ioan. 3. 14. *Translati sumus de morte ad vitam.* Quintò, vocat vomitum, qui nauseam & fastidium parit. 2. Pet. 2. 22. *Cõtigit eis illud veri prouerbij, Canis reuersus ad suum vomitum.*

4. Hinc sumo tot argumenta contra Caluinum, quot sunt metaphoræ. Primum est. Quando maculæ, sordes & inquinamenta corporis eluuntur, absterguntur,

& emundantur per externam lotionem, tunc certè non manent in corpore, sed euanescunt. Neque corpus dicitur ampliùs maculatum, sordidum, inquinatum, sed mundum, purum, immaculatum: ergo similiter, seruata proportione, quando maculæ, sordes & inquinamenta animæ, quæ sunt peccata, per internam lotionem eluuntur, absterguntur & emundantur, quod fit in Iustificatione, certè non manent in anima, sed omnino disparent: neque anima dicitur maculata, sordida & inquinata sed pura, munda, immaculata. De hac lotione loquebatur Dauid Psal. 50. 9. *Asperges me Domine hyssopo, & mundabor: lauabis me, & super niuem dealbabor.* Et Ezechiel c. 36. 23. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Hac lotione mundati erant, de quibus Apostolus 1. Corinth. 6. 1. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis.* Ad hanc hortatur nos idem Apostolus 2. Corinth. 7. 1. *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus.*

5. At quando & quomodo fit hæc ablutio? Persistam in allata simillitudine. Solent in ciuitatibus, ad maculas & sordes corporis extergendas, esse balnea. Idem fit in Ecclesia. Habet duo publica balnea, Baptismum & Pœnitentiam. In priori, omnium peccatorum, tam originalis, quàm actualium: In posteriori, actualium tantùm sordes eluuntur. In priori purgatus est Saulus, cui dixit Ananias Act. 22. 16. *Exurge & baptizare, & ablue peccata tua.* In posteriori Dauid, Petrus & Magdalena loti sunt, quando lachrymis sua peccata detestabantur. Porrò hæc balnea, non aqua naturali, sed pretioso Christi sanguine plena ac referta sunt, quo abluimur, 1. Ioan. 1. 7. *Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato.* Apocal. 1. 7. *Lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo.* Heb. 9. 13. *Si enim sanguis hircorum & tau-*

rorum

rorum inquinatos sanctificat ad emundationem carnis: quanto magis sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad seruiendum Deo viuenti?

6. Hinc patet, quantam iniuriam Caluinus faciat Christo & sanguini eius, cum asserit sordes peccatorũ non ablui in Baptismo sed manere. Et meritò puduit Caluinistas sui præceptoris, quando contra illum scripserunt hæc verba in Catechismo Palatino, quæst. 69. *Christus externum aquæ lauacrum mandauit, addita hac Promissione, me non minus certo ipsius sanguine & spiritu à sordibus animæ, hoc est, ab omnibus meis peccatis lauari, quam aquâ extrinsecus ablutus sum, qua sordes corporis expurgari solent.* Et quæst. 73. *Cur spiritus sanctus Baptismum appellat ablutionem peccatorum? vt nos doceat, quemadmodum sordes corporis aqua purgantur, sic peccata nostra sanguine & spiritu Christi expiari.* Et ibid. *Vt nobis hoc diuino symbolo certum faciat, nos non minus verè à peccatis nostris interna lotione ablui, quàm externa & visibili aqua abluti sumus.* Hæc verba, licèt à Caluinistis prolata, mirè nobis fauent: & apertè pugnant cum illis Caluini verbis in antidoto Concil. Tridentin. ad sess. 5. *Manet verè peccatum in nobis, neque per Baptismum extinguitur.* Nec mirum est discipulos præceptori non consentire, qui secum ipsi dessentiant. Nam in eodem Catechismo docent, peccata in hac vita non tolli, sed tegi; tolli autem seu aboleri in discessu ex hac vita per mortem. Verba illorum sunt hæc quæst. 36. *Quem fructum percipis ex sancta conceptione & natiuitate Christi? Quod is noster sit Mediator, & sua innocentia ac perfecta sanctitate, mea peccata tegat, ne in conspectum Dei veniant.* Et quæst. 42. *Mors nostra non est pro peccatis nostris satisfactiõ, sed peccati abolitio, & transitus in vitam æternam.* At quomodo hæc duo cohærent: Nos verè ablui à peccatis nostris in hac vita per sanguinem

Christi, & peccata nostra iam tegi, ac in morte demum aboleri? Nimirum, *Omne regnum diuisum contra se desolabitur*, Matth. 12.

7. *Alterum argumentum.* Qui à corporis vinculis, funibus & catenis, quibus constrictus erat, planè eximitur & liberatur, is certè non retinet illa in suis membris nec amplius circumfert: ergo similiter, qui à spiritualibus vinculis, funibus, & catenis, quæ sunt peccata, quibus constrictus & captiuus erat sub potestate Satanæ, eximitur & liberatur, quod fit in Iustificatione, is certè non retinet apud se eiusmodi vincula, nec amplius circumfert. Hoc modo liberatus erat Dauid, cum dixit Psal. 115. 6. *O Domine, quia ego seruus tuus.* Quare? causam addit, *Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis.* Quasi diceret, Domine, hactenus fui seruus & mancipium Satanæ, qui me vinculis peccatorum constrictũ & captiuum tenebat. Nunc, quia me ab his vinculis eripuisti, non amplius Diaboli, sed tuus seruus sum: notanter autem dixit, *Dirupisti vincula mea*, vt significaret, non modò se vinculis exutum esse, sed ipsa quoque vincula esse dirupta, id est, peccata sua penitus abolita. Porrò, sicut olim Dauid, ita nos quotidie per Christum liberamur & diruptis peccatorum vinculis, è captiuitate Satanæ eripimur, & in libertatem filiorum Dei restituimur, iuxta illud Apostoli, Rom. 6. 22. *Nunc verò liberati à peccato, serui facti estis Deo.* Et ad Coloss. 1. 13. *Eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ.* Hinc Christus appellatur in Scripturis noster Redemptor & Redemptio, quia scilicet per ipsum à vinculis peccatorum & Diaboli potestate redempti sumus. 1. Timoth. 2. 6. *Qui dedit redemptionem semetipsum pro nobis quos redimeret ab omni iniquitate, & mandaret sibi populum acceptabilem.* At quo pretio redemit nos? Non alio

alio quàm ſuo ſanguine. Eph. 1. 7. *In quo habemus redemptionem per ſanguinem eius.* 1. Corinth. 6:20. *Empti eſtis pretio magno.* 1. Petr. 18. *Scientes, quòd non corruptibilibus auro vel argento redempti eſtis, ſed pretioſo ſanguine Chriſti.* Apoc. 5.9. *Dignus es Domine accipere librum & aperire ſignacula eius, quoniam occiſus es, & redemiſti nos Deo in ſanguine tuo, ex omni tribu & lingua, & populo, & natione* Hinc apparet, ſicut peccata non modò ſordes & inquinamenta ſunt, quibus contaminamur, ſed etiam vincula, quibus captiui tenemur, ita ſanguinem Chriſti non modò vim habere abluendi, ſed etiam redimendi, ac proinde non ſolùm aquæ in abluendis ſordibus, ſed etiam lytro in redimendis captiuis, ſimilem eſſe. Hoc quia Caluinus negat, Chriſto iniuriam facit: ſi concederet, Catholicè ſentiret.

8. *Tertium argumentum.* Sumitur ex proportione morborum corporis & animi in hunc modũ. Medicus corporalis, qui in ſua arte peritiſſimus eſt, ita nouit curare omnes morbos ac vulnera, quæ ipſius arti ſubiecta ſunt, vt omnino non maneant in corpore, ſed planè pereant ac deſtruantur: Ergo etiam medicus ſpiritualis, qui peritiſſimus ſit, ita poterit curare omnia peccata, quæ ſunt morbi ac vulnera animorum, vt omnino pereant ac deſtruantur. At peritiſſimus in hoc genere eſt Chriſtus Dominus, qui propterea Saluator dictus eſt. Ergo Chriſtus poteſt planè tollere peccata omnia, quibus animus vulneratur & affligitur; Ergo in homine per Chriſtum iuſtificato & ſanato non manent ampliùs præcedentia vulnera & plagæ peccatorum, vt Caluinus vult. In hac argumentatione nihil obſcurum; nihil ambiguum, omnia clara & certa ſunt. Ac primò conſtat ex Euangelio, Chriſtum medicum eſſe. Nam cùm Phariſæi quærerent ex Apoſtolis, cur agiſter ipſorum cum Publicanis, non cum Phariſæis

ageret, præſertim cùm hi iuſti, illi peccatores eſſent: reſpondit Chriſtus, medicos non ad ſanos, ſed ad ægrotos ire ſolitos. Quid hoc reſponſo aliud ſignificauit, quàm ſe medicum eſſe animorum? Non enim de corporum, ſed animorum vitiis ac morbis agebatur. Iam quòd peritiſſimus in hac arte ſit, ex duplici capite oſtendi poteſt. Primò, quia quos ſanat, ita ſanat, vt nihil morbi vel contagionis reliquum in iis ſit, iuxta illud Rom. 8. 1. *Nihil damnationis eſt iis qui ſunt in Chriſto Ieſu, qui non ſecundùm carnem ambulant.* Secundò, quia omnia hominum ac morborum genera ſanare poteſt. *Venite*, inquit, *ad me omnes, qui laboratis, & ego reficiam vos.* Nullum hominum, nullum morborum genus excipit. Et hoc teſtatus eſt in Euangelio, quando claudos, cæcos, mutos, ſurdos, aridos, leproſos, hydropicos, febricitantes, paralyticos, & reliquam ægrorum turbam ſanauit. Nimirum voluit ſignificare, vt nullum corporũ, ita nullum animorum morbum eſſe, quem curare non poſſit. Hoc quia Phariſæi non credebant, miraculo cõprobauit. Cùm enim dixiſſet paralytico iacenti in grabato, *Fili remittuntur tibi peccata tua*: & Phariſæi putarent plus poteſtatis ſibi illum arrogare, quàm haberet, reſpondit ipſis. *Quid iſta cogitatis in cordibus veſtris? Quid eſt facilius dicere, Dimittuntur tibi peccata tua, an dicere, Surge, tolle grabatum tuum, & ambula? Vt autem ſciatis, quia filius hominis habet poteſtatẽ in terra dimittendi peccata, (ait paralytico) Tibi dico, ſurge: tolle grabatum tuum, & vade in domum tuam. Et ſtatim ſurrexit ille, & ſublato grabato, abiit corã omnibus, ita vt mirarentur omnes, & honorificarent Deum.* Phariſæis videntur eſſe ſimiles Caluiniſtæ. Non credunt Chriſtum ſanare peccata in hac vita, nec agnoſcũt medicũ, qualem ex ſacris literis deſcripſimus. Aliũ nobis obtrudũt, qui ægrotũ nõ ſanat, ſed pallio tectũ & inuolutũ dimittit, nec plagas aut vulnera tollit,

ſed

sed tegit solùm & occultat. Quid agamus cum hoc hominum genere? *Sinite illos, cæci sunt, & duces cæcorum.*
9. At quis sanandi modus est, quo vtitur hic medicus? In corporibus, alia vulnerum, alia morborum curandorum ratio est: & hîc medici, illîc chirurgi peritiores esse solent. Christus in curandis animis medicos & chirurgos videtur imitari. Et quidem chirurgo similem esse, docent plerique Patres ex illa parabola de Samaritano, quia alligauit vulnera hominis descendentis in Hiericho, quem latrones impositis plagis semiuiuum reliquerunt. Quis est homo, qui incidit in latrones? Adamus cum tota posteritate. Quibus vulneribus affectus est? Diu. Tho. quatuor enumerat, malitiam volũtatis, ignorantiam intellectus, infirmitatem & concupiscentiam vtriusque appetitus. Quis medelam attulit? Christus verus Samaritanus. Quo pacto? Infudit vinum & oleum: vinum, quo lauaret vulnera: oleum, quo vngeret & sanaret. At hoc vinum, hoc oleũ, quid aliud, quàm pretiosum Christi sanguinem interpretemur? Hoc loti & abluti, hoc vncti, hoc sanati sumus. Iam verò Apostolus Paulus, non Chirurgi, sed Medici officium illi tribuit, dum ait Hebr. 1. 3: *Purgationem peccatorum faciens.* Nam sicut Medicus infusa potione, purgat corpus interius à noxiis humoribus, vt iis subductis, & morbi radice sublata, sanitas consequatur; ita omnino Christus animorum medicus facit. Potionem è suo sanguine confectam adhibet, qua interior animus à vitiis & concupiscentiis purgatus, pristinum recipit vigorem, & ad bonorum operũ exercitium vegetus ac robustus efficitur. Hinc iterum apparet, sanguinem Chisti, & potioni, & vino, & oleo similem esse. Quod non physicè, sed moraliter ac meritoriè intelligendum est. Christus enim sua morte & sanguinis effusione meruit nobis à Deo,

vt sanaremur à peccatis nostris : & peccata non curantur physicè per sanguinem, sed per gratiam & sanctitatem inhærentem, de qua in sequenti capite dicturi sumus.

10. *Quartum argumentum.* Sumitur ex proportione mortis corporalis & spiritualis, hoc modo: Quando corpori mortuo restituitur vera vita, mortem penitus extingui necesse est, quia idem corpus simul viuum & mortuum esse non potest. Exemplum habemus in Lazaro mortuo, qui cùm ad vitam rediit, à morte liberatus est. Ergo similiter, quando animæ mortuæ restituitur vita spiritualis, mortem penitus deleri necesse est: quia fieri non potest, vt eadem anima viuat spiritualiter, & simul mortua sit. At peccatum est mors animæ: ergo quando vita restituitur animæ, necesse est peccatum aboleri. Hoc autem fit in Baptismo iuxta illud Rom. 6. 4. *Consepulti sumus cum illo per Baptismũ in mortem, vt quomodo Christus surrexit à mortuis, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus.* Et infrà v. 6. *Vetus homo noster simul crucifixus est, vt destruatur corpus peccati.* Et iterum v. 11. *Existimate vos mortuos esse peccato, viuentes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro.* Et postea v. 18: *Liberati à peccato, serui facti estis iustitiæ.* Verba clara sunt; sensus apertus. Per Baptismum morimur peccato, viuimus Deo: mors destruitur, vita reuocatur. Hinc duo colligi possunt: Alterum, quare Baptismus vocetur generatio seu natiuitas. At Tit. 3. 5. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis.* Ioan. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu, non potest introire in regnum Dei.* Ratio est, quia sicut in naturali generatione aliud corrumpitur, aliud generatur: homo generatur embryo corrumpitur, ita fit in Baptismo. Vetus homo corrumpitur, nouus homo generatur. Quid est vetus homo, nisi filius diaboli, seruus peccati, hæres

Gehennæ? Quid nouus homo, nisi Filius Dei, seruus iustitiæ, hæres æternæ vitæ? Huius generatio, illius corruptio est: hic nascitur, ille moritur. Alterum est, quare Baptismus rubro mari comparatus sit. Nam sicut Ægyptij in illo mari suffocati & extincti sunt; ita peccata omnia in Baptismo suffocantur & extinguuntur. Rectè D.Greg lib 9. epist. 36. *Qui dicit peccata in Baptismate non funditus dimitti, dicat in mari rubro Ægyptios non veraciter mortuos.* Et D. August. concione prima in Psal. 115. *Sicut Ægyptios in mari obrutos, ita in Baptismo delicta nostra demersa & extincta, luce clarius intimat Propheta dicens, Proijciet in profundum maris omnia peccata nostra.* Quid Caluinus, & eius sectatores? Non norunt hæc mysteria: Malunt manere filij gehennæ & serui peccati, quam nobiscum fateri, peccata deleri, & extingui per Baptismum.

11. *Quintum argumentum.* Monet Sapiens Ecclesiast. 31.25. *Vome & refrigerabit te, & non adduces corpori tuo infirmitatem*, Prudens ac salutaris monitio. Nam qui apud se retinet vomitum morbo & infirmitati fit obnoxius, qui reiicit, refrigeratur. Sic etiam, qui peccatum, quod per vomitum significatur, teste Apostolo apud se retinet, ægrum & nauseantem animum habeat necesse est, qui proiicit, sanitatem recuperat. At si proiicit, quomodo manet in homine? Nisi Caluinistæ, contra consilium Sapientis, malint apud se vomitum retinere, quàm abiicere.

12. Et hæc quidem argumenta ex sensu Scripturæ petita sunt. Vnum aliud addam in gratiam Dauidis Parei Caluinistæ. Is in suis thesibus, thesi 18. definit peccatú originale his verbis, *Est prauitas naturæ humanæ, hoc est cæcitas mentis, & auersio voluntatis à Deo, cum reatu æternæ mortis, &c.* Hinc ita argumentor. Peccatum originale verè manet in Pareo & aliis Caluinistis, vt ipsi cum

Caluino fatentur: ergo in Pareo & aliis Caluinistis verè manet cæcitas mentis, & auersio voluntatis à Deo, cum reatu æternæ mortis: Ergo Pareus & alij Caluinistæ sunt verè cæci mente, & auersi à Deo, & rei æternæ mortis. Nollem ego hoc asserere, sed ex ipsorum fundamentis efficaciter id sequitur.

13. At quærat aliquis, qua ratione adductus sit Caluinus vt doceret peccata non tolli in iustificatione, sed manere? Vix possum coniicere. Fortè hæc est, quia alibi docet, Deum esse authorem peccatorum & peccata esse opera Dei: Deus autem non destruit opus, cuius ipse author est, iuxta illud Sap. 11. 25. *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.*

An peccata tegantur?

Refutaui primam partem propositionis Caluini.

14. Altera est, peccata manere quidem, sed tamen tegi & occultari iustitia Christi, ne appareant in conspectu Dei Patris. Hoc facilè ex dictis refellitur. Nam si peccata verè tolluntur, delentur, abluũtur, vt probatum est, optimè sequitur, non tegi tantùm & occultari. Nec puto quemquam fore tam insipidum, qui Scripturæ verba eludat in hunc modum, *Agnus Dei, qui tollit*, id est, tegit *peccata mũdi*. Et, *Conuertimini, vt deleantur* id est, tegantur *peccata*. Et, *Ablue* id est, tege *peccata tua*. Et, *Christus oblatus est ad multorum exhaurienda*, id est, occultanda *peccata* Et, *proijciet*, id est teget *in profundum maria omnia peccata vestra*. Et, *dirupisti* id est, occultasti *vincula mea*. Nimis insulsa sunt hæc.

15. At obiicit Caluinus illud Psalm. *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Hinc confici vult, peccata non tolli, sed tegi. Miror hominis ingenium. Citaui ego plurima Scripturæ testimonia, quæ asserunt peccata tolli. Caluinus vnum citat, quo asseritur peccata tegi. Quæro, an hoc vnum illi con-

tra

trarium sit, necne? Si contrarium est, cur Caluinus vni potiùs quàm pluribus acquiescit? An putat Scripturam in vno verum, in pluribus falsum asseuerare? Si contrarium non est, cur Caluinus asserit tegi peccata, negat tolli? cur non potiùs fatetur, & tegi, & simul tolli, cùm vtrumque dicatur à Spiritu sancto, & alterum alteri non repugnet? Hoc pulchrè explicat Augustinus enarratione secunda super Psalm. 31. ex proportione vulnerum corporis, qua superiùs vsi sumus. Vulnera corporis duobus modis tegi possunt, inquit Augustinus. Primò, ab ipso vulnerato. Secundò, à Medico. Vulneratus tegit ea pallio, non tollit: Medicus emplastro tegit & tollit. Idem fit in peccatis. Tegi possunt, & ab ipso peccatore, & à Deo: peccator tegit, quando dissimulat, & quæ intus in animo latent exteriùs non prodit, quo pacto sua texit Pharisæus, Luc. 18. cùm dicit, *Non sum sicut cæteri hominum, raptores iniusti, adulteri.* Deus tegit, quando infusione gratiæ sanat, & tollit, quo pacto texit peccata Publicani, qui *descendit iustificatus in domum suam.* Quinam ergo beati secundùm Prophetæ testimonium? Illíne, quorum peccata priori, an quorum posteriori modo tecta sunt? Videant Caluinistæ quomodo beati esse velint. Nos certè posteriori modo esse cupimus, vt etiam Augustinus loco citato, cùm ait, *Deus ergo tegat vulnera, non tu. Nam si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit. Medicus tegat & curet, emplastro enim tegit: Sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus.* Hinc patet, alio modo tegi peccata secundùm Catholicos, alio secundùm Caluinũ. Catholici docẽt tegi per internam infusionem gratiæ & sanctitatis, qua non modò teguntur, sed etiam sanantur: Caluinistæ docent tegi per externam Christi iustitiam, fide peccatoris apprehensam, qua teguntur quidem, sed non sanantur.

16. Quid

16. Quid porrò dicent aduersarij ad illud Apostoli Hebr.4.13. *Omnia nuda & aperta sunt oculis Dei*? Quæro enim; cùm peccator tegit sua peccata per iustitiam Christi, fide apprehensam, & sic venit in conspectum Dei, an Deus videat peccata illius, necne? Si videt, quomodo in conspectu eius tecta sunt? Si non videt, quomodo verum est illud Apostoli, *Omnia nuda & aperta sunt oculis eius*? Nisi dicat Caluinus Isaaco similem esse Deum. Venerat ad eum filius eius Iacob petiturus benedictionem: sed ita venerat, vt pilosis pellibus tectus & obuolutus, videretur esse Esau. Quid verò pater? agnouit filium, nécne? Gen. 27.22. *Vox quidem*, inquit, *vox Iacob est, sed manus, manus sunt Esau*. Ita planè contingit Deo Caluinistico. Venit ad illum homo peccator, qui tectus & obuolutus pallio Christi, benedictionem petit. Quid porrò ille? *Vox quidem*, inquit, *vox peccatoris est: sed pallium, pallium Christi est*.

17. Fortè occurret Caluinus, non propriè, sed metaphoricè se loqui, cum ait, peccata tegi seu occultari, ne appareant in conspectu Dei, & perinde valere, ac si dicat, peccata à Deo non imputari. Hoc iã examinabo.

An peccata non imputentur?

18. Est ergo etiam pars propositionis Caluini, peccata quæ per iustitiam Christi tecta sunt, non imputari: vel vt Pareus interpretatur, peccata manere quidem in homine, tolli tamen in iudicio Dei. Hoc dupliciter intelligi potest. Primò, peccata non imputari ad culpam, vel, secundùm Pareum, tolli in iudicio Dei quoad culpam. Secundò, non imputari ad pœnam, vel cum Pareo, tolli in iudicio Dei quod pœnam. Prior sensus, quibuscunque verbis exprimatur, falsus est. Et refellitur primò, quia si peccata verè manent in homine quoad culpam, quomodo possunt non imputari ad culpam? id est, si homo in se retinet reatum culpæ, ita

vt

vt verè ſit culpabilis, peccator, & iniuſtus, quomodo pro tali non habeatur in iudicio Dei? *Iudicium Dei eſt ſecundùm veritatem*, inquit Apoſtolus Ro. 2.2. At quomodo erit ſecundùm veritatem, ſi Deus non iudicat, ſicut res in ſe eſt? ſi culpam quæ reuera culpa eſt, cenſet non eſſe culpam? ſi hominem, qui ſordibus & ſpurcitiis plenus eſt, pronunciat eſſe iuſtum, mundum & incontaminatum? Hæc myſteria Caluiniſtica ſuperant captum Chriſtianæ ſimplicitatis.

19. Secundò refellitur ex illo Sap. 14. 9. *Odio ſunt Deo impius & impietas eius*. Hîc quæro ex Caluino, an Deus oderit peccatorem, qui pallio Chriſti ſuam nequitiam tegit? Si odit, certè propter culpam odit. Quomodo ergo non imputat illi peccatum ad culpam? quomodo iudicat culpæ expertem & innocentem? Quomodo fauore illum proſequitur? quomodo inter filios & hæredes adſcribit? Si non odit, quomodo verum eſt, quod ait Scriptura, *Odio eſt Deo impius*? Eadem quæſtio eſt de ipſa impietate. Vel enim Deus odit impietatem, quæ Chriſti veſte tegitur, vel non odit. Si odit, quomodo in eius iudicio ſublata eſt? Si non odit, quomodo dicit Scriptura, *Odio eſt Deo impietas*? Sanè ſi rationem ſpectes, impoſſibile eſt peccatum manere in homine, quod Deus non oderit. Eſt enim inter vtrumque naturalis repugnantia. Deus naturâ ſuâ bonitas infinita eſt: peccatum, naturâ ſuâ malitia eſt. At fieri nequit, vt malitia non aduerſetur bonitati infinitæ, aut bonitas infinita non repugnet malitiæ cuicunque. Hoc alibi fatetur Caluinus. Nam l. 3. inſtit. cap. 23. §. 4. de Deo ſic ait, *Iuſtitiam naturaliter amat, iniuſtitiam auerſatur.*

20. Poſterior ſenſus, qui aſſerit peccata manere in homine, tolli in iudicio Dei quoad pœnam, æquè improbabilis eſt. Quanquam duobus modis accipi poſſit. Primò, vt Deus iudicet hominem non eſſe dignum

pœna;

pœna, qui reuera in se dignus est, quod apertè pugnat cum illo Apostoli, *Iudicium Dei est secundum veritatem.* Secundò, vt iudicet quidem esse dignum pœna, statuat tamen illum non punire, quod partim verum, partim falsum est. Cùm enim sint multa pœnarum genera, potest quidem statuere Deus, non punire peccatorem quauis pœna, quam ipse meritus est, non tamen statuere potest, nullo genere pœnæ illum afficere. An non pœna est, & quidem grauissima, Dei odium sustinere? hanc peccator, quamdiu culpam in se habet, euadere non potest. Neque in iudicio Dei tollitur, nisi culpa ab homine auferatur.

21. Patet ergo falsum esse, quod Caluinistæ docent, peccata manere in homine iustificato, sed non imputari. At obiiciunt illud Rom. 4. 8. *Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum.* Facilis est responsio. Deus non imputat peccatum, quando ablatum est, quod libenter concedimus; imputat tamen, quando ablatum non est, vt paulò antè probaui. Apostolus ergo vocat illum beatum, cui peccatum, quia iam remissum & tectum est, non imputatur. Sic enim ait, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum.* At cur vtitur tot vocabulis? Quia in peccato tria spectari possunt. Primò, quòd sit offensa Dei Secundò, quòd sit macula & fœditas animæ. Tertiò, quòd annexum habeat reatum pœnæ æternæ. Beatus ergo est, cui offensa à Deo remittitur, cuius macula & fœditas tegitur, cui reatus æternæ pœnæ non imputatur. Hæc autem non contingunt, nisi peccatum aboleatur, & extinguatur.

QVÆS

QVÆSTIO II.

De iustitia inhærente & imputatiua.

1. Secunda Caluini propositio est, in iustificatione non infundi gratiam & iustitiam inhærentem, qua homo interiùs renouetur, & in se fiat iustus & sanctus, sed tantùm imputari externam Christi iustitiam, qua extra se iustus esse censeatur. Asseritur à Caluino lib.3.inst.cap.11.§.23. his verbis: *Vides non in nobis, sed in Christo esse iustitiã nostrã.* Et c.16.§.1. *Quare ergo fide iustificamur? quia fide apprehendimus Christi iustitiam, qua vni Deo reconciliamur.* Et in antidoto Concil. Trident sess.6, ad c.8 *falsum esse contendo vllam iustitiæ partem in qualitate sitam esse vel habitu, qui in nobis resideat.* Plura citabo in sequenti quæstione.

2. Hæc Caluini propositio habet duas partes: vnam de iustitia inhærente, quam negat; alteram de imputatiua, quam asserit. Prima refellitur variis modis. Ac, ne longè abeam ex ipso Caluino refelli potest. Nam in libro de vera ratione reformandæ Ecclesiæ, non longè à principio, sic habet, *Nunquam reconciliamur Deo quin simul donemur inhærente iustitia.* Quid clarius? Deinde, non negat Caluinus, infundi homini donum fidei. Hoc autem donum cùm sit firmum ac permanens, teste Caluino, non potest esse in alio prædicamento, quàm in qualitate Habemus ergo infusionem, vnius doni seu qualitatis. Secundò, admittit Caluinus, cum hoc dono connexum esse donum spei & charitatis. Et quidẽ de dono spei sic habet. l.3.inst.c.2.§.42. *Vbicunque viua erit hæc fides, fieri non poterit, quin spẽ æternæ salutis comitem secum habeat indiuiduam.* Similiter de dono charitatis l.3. c 11, §. 20. *Fatemur cum Paulo non aliam fidem iustificare quàm illam charitate efficacem.* Et in

antidoto

antidoto Conc. Trident sess.6.ad can.9. *Fidem non fingimus charitate vacuam.* Hinc sequitur ex sententia Caluini, infundi nobis tria dona supernaturalia, quibus animus renouatur, nempe fidei, spei, & charitatis. Hæc autem dona distincta esse docet Apostolus 1. Cor. 13. 13. *Nunc autem manent fides, spes charitas, tria hæc: maior autem horum est charitas.* Hinc vlterius colligitur præter hæc dona, infundi etiam alias virtutes, quæ charitati annexæ sunt, iuxta illud 1. Cor. 13. *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet* Ecce, quot & quantis virtutibus renouatur animus in iustificatione Hæc si negat Caluinus, seipsum & Paulum negat: si admittit, seipsum iugulat.

3. Atque hæc abundè sufficerent ex Caluino ad Caluinum refellendum. Addam tamen ex Scriptura alia argumenta. Primum sumi potest ex illo Ephes. 4. 24. *Renouamini spiritu mētis vestræ, & induite nouum hominem qui secundùm Deum creatus est in iustitia & sanctitate veritatis.* Et ad Coloss. 3. 9. *Nolite mentiri inuicem, expoliantes vos veterem hominem cū actibus suis: & induētes nouum eum qui renouatur in agnitionem, secundùm imaginem eius, qui creauit illum.* Hîc hortatur nos Apostolus ad interiorem animi renouationem. In quo hæc consistit? Vt redeamus ad illum statum, ex quo per peccatum Adæ excidimus. Et quis fuit ille status; Omittam Scripturas: ex solo Caluino explicabo. Is lib. 2. Institut. cap. 1. §. 5. ait. *Postquam in Adamo obliterata fuit cœlestis imago non solus sustinuit hanc pœnam, vt in locum sapientiæ, virtutis, sanctitatis, veritatis, iustitiæ, quibus ornamentis vestitus erat, teterrimæ cederent pestes, cæcitas, impotentia, impuritas, vanitas, iniustitia, &c.* Habemus ex Caluino, in illo

statu

ſtatu, quem peccando amiſimus, fuiſſe hominem ornatum ſapientia, virtute, ſanctitate, veritate, iuſtitia. Ad hunc ſtatum redimus per merita Chriſti, *qui nos*, vt verbis Caluini lib. 1. inſtit. c. 15. §. 4. vtar, *in veram & ſolidam integritatem reſtituit.* Ergo per Chriſtum acquirimus & recuperamus ſapientiam virtutem, ſanctitatem, veritatem, iuſtitiam: quæ ſanè eſt interior animi renouatio, quam quærimus. Niſi velit Caluinus, ſuos filios carere hac renouatione, & teterrimis peſtibus infectos manere, cæcitate, impotentia impuritate, vanitate, iniuſtitia.

4. *Alterum argumentum.* Sumitur ex illo 1. Corinth. 3. 6. *Neſcitis, quia templum Dei eſtis, & Spiritus Dei habitat in vobis? Templum Dei ſanctum eſt, quod eſtis vos.* Et 1. Cor. 6. 19. *Membra veſtra templum ſunt Spiritus ſancti, qui in vobis eſt.* Et 2. Cor. 6. 16. *Vos eſtis templum Dei viui.* Hîc ſingula penè verba vim habent. Ac primò quæri poteſt, quare non Pater, non Filius, ſed Spiritus ſanctus nominatus ſit? Res non caret myſterio. Nimirum agebatur de ſanctificatione, quæ ad Spiritum ſanctum attinet. Tritum eſt apud Theologos, tametſi attributa Deitatis communia ſint toti Trinitati, ſingulis tamen perſonis ſingula per modum proprietatis accommodari: vt potentiam Patri, ſapientiam Filio, ſanctificationem Spiritui ſancto. Hoc ſpectauit Apoſtolus, quando 1. Corinth. 12. 4. dixit: *Diuiſiones gratiarum ſunt, idē autem ſpiritus. Et diuiſiones miniſtrationum ſunt, idem autem Dominus. Et diuiſiones operationum ſunt, idem verò Deus.* Hîc Patri tribuit diuiſiones operationum, quæ ſpectant ad potentiam; Filio diuiſiones miniſtrationum, quæ pertinent ad ſapientem gubernationem, Spiritui ſancto diuiſiones gratiarum, quæ ad ſanctificationem referuntur. Nec ſine ratione id fit. Nam Pater eſt principium ſine principio, & ideo potentia quæ eſt prin-

cipium operandi, optimè illi congruit. Filius procedit à Patre per intellectum: & ideo ſapientia & veritas ei adſcribuntur. Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio per voluntatem, & ideo bonitas, amor, & ſanctificatio illi accommodantur. Hinc ſequitur, Apoſtolum non aliam ob cauſam dixiſſe, Spiritum ſanctum habitare in hominibus iuſtis, niſi quia voluit ſignificare, homines iuſtos renouari & ſanctificari à Spiritu ſancto per infuſionem donorum ſupernaturalium, quod paulò pòſt latiùs explicabimus.

6. *Secundò*, quæri poteſt, quare Spiritus ſanctus non dicatur eſſe, ſed potiùs habitare in iuſtis? Aliud eſt, eſſe in domo, aliud in ea habitare. Qui habitat, habet ibi theſauros ſuos. Theſauri Spiritus ſancti non ſunt alij, quam gratia, charitas, ſanctitas, iuſtitia. Hi theſauri ſunt in hominibus iuſtis. Vnde Apoſtolus 2. Corinth. 4. 7. *Habemus theſaurum iſtum in vaſis fictilibus*, Vbi illud notandum eſt ex dictis, non dixiſſe Apoſtolum Deum Patrem habitare in nobis, aut Chriſtum, ſed Spiritum ſanctum. Non enim eſt eadem omnium habitatio. Deus Pater habitabat olim in medio filiorum Iſraël. Per quid? per potentiam, quia faciebat ſigna & prodigia, & tuebatur populum ab armis infidelium. Chriſtus habitat in Eccleſia. Per quid? per ſapientem gubernationem, & veritatem fidei. Spiritus ſanctus habitat in iuſtis. Per quid? per ſanctitatem, iuſtitiam & charitatem. Vnde ſequitur, Patrem perinde poſſe habitare in medio bonorum ac malorum quia apud vtroſque poteſt ſuâ potentiam in edendis ſignis & portentis oſtendere. Similiter Chriſtum, & apud iuſtos & iniuſtos poſſe commorari, quia tam his, quàm illis poteſt donare ſapientiam in adminiſtratione communitatis. At Spiritus ſanctus nonniſi in iuſtis habitare poteſt, quia in illis ſolis po-

eſt

cest esse sanctitas, iustitia, innocentia.

5. *Tertiò*, quæri potest, quare Spiritus sanctus dicatur habitare in nobis, tanquam in Templo? Nimirum, quia templum locus sanctus est, ac Deo consecratus, qui non nisi diuinis laudibus & officiis seruire debet. Ita homo fidelis, in quo Spiritus sanctus velut in suo templo habitat, sanctitate ac iustitia præditus est, omnésque suas actiones dirigit ad laudem & gloriam vnius Dei, cujus impulsu ad rectè piéque agendum excitatur. Vnde Apostolus Rom. 8. *Vos in carne non estis, sed in spiritu: si tamen Spiritus Dei habitat in vobis.* Et infrà: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, ij sunt filij Dei.*

7. *Postremò* quæri potest, quomodo incipiat Spiritus sanctus habitare in nobis? In Scripturis inuenio hunc modum & ordinem. Primò, venit & pulsat ad ostium cordis nostri, Apocal. 3.20 *Ecce sto ad ostium, & pulso, si quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum, & cænabo cum illo, & ipse mecum.* Quæ est vox eius? Illa quæ apud Zachariam c.1.3. exprimitur: *Conuertimini ad me, & conuertar ad vos* Simul atque hanc vocem audierimus, ingreditur ad nos Spiritus sanctus, & locum habitationis sibi parat. Ioan. 14. 23. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Quid autem agit in hac sua mansione? Primò, diffundit se in cor hominis per donum gratiæ & charitatis. Rom. 5. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Secundò, hac diffusione expellit omnes peccatorum tenebras, & nouam quandá ac inusitatam lucem introducit. 2. Cor. 4. 6 *Deus qui dixit de tenebris lucē splēdescere, ipse illuxit in cordibus nostris.* Ephes. 5. 8. *Eratis aliquādo tenebræ: nūc autē lux in Domino, vt filij lucis ambulate.* 1. Thes. 5. 4. *Vos autē fratres nō estis in*

tatis, quia videlicet sanctitas, quam in nobis Spiritus Dei operatur, spem certam futuræ hæreditatis nobis facit. 2. Corinth. 1. 22. *Dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Eph. 1. 13. *Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ* Quintò vocatur semen Dei, 1. Ioan 3. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet.* Nam sicut ex semine quod in terram proiicitur, non solùm arbores, sed & fructus proueniunt; ita ex gratia & dono Spiritus sancti, quod diffunditur in cordibus nostris, nascuntur bona opera in vitam æternam. Hoc clarius expressit Christus alia voce, qua vsus est, Ioan. 4. 14. *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Quis est ille fons, qui visceribus animi nostri tam altè salit? Gratia & charitas. Hanc qui habent, fontem & scaturiginem bonorum omnium habent, etiam vitæ æternę. Sextò, vocatur vestis nuptialis. Matth. 22. 22. *Amice quomodo huc intrasti, non habens vestem nuptialem?* Sicut enim, qui ad nuptias inuitati sunt, vestem loco illo dignam gestare debent; ita qui ad cœnam Agni vocantur, dono gratiæ ac charitatis ornatos esse oportet. Huc spectat illud Luc. 15. 22 *Proferte stolam primam, & induite illum.*

6. Tertium argumentum sumi potest ex illo Rom. 12. 5. *Multi vnum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra* Et 1. Cor. 12. 11. *Vos estis corpus Christi, & membra de membro.* Hinc ita argumentor. Viua membra non tantùm habent vitam & vitales operationes in suo capite, sed etiam in se ipsis, vt per se notum est; quia anima, quæ vita corporis est, non in solo capite, sed in singulis membris existit & operatur. Atqui homines iustificati sunt viua membra sub capite Christo, vt constat ex allatis testimoniis. Ergo homines iustificati non tantùm in Christo capite, sed in

seipsis quoque vitam & vitales operationes habent. Quæ autem hæc vita est, nisi iustitia, gratia, sanctitas, quam Spiritus Sanctus diffundit in cordibus nostris? Et quæ istæ vitales operationes, nisi bonorum operum exercitia? Nec est, quod quisquam pro Caluino obiiciat, vitam illam, qua spiritualiter viuimus sub Christo capite, non aliam esse, quàm fidem, iuxta illud Rom. 1. 17. *Iustus ex fide viuit.* Non enim agimus de instrumento, quo vitam acquirimus, quod Caluino est sola fides, vt infrà vidimus, sed de principio, quo formaliter viuimus, & viua membra constituimur, quod sine dubio est donum gratiæ, iustitiæ, sanctitatis, quo à Spiritu sancto donamur & viuificamur.

10. Simile argumentum fundatur in illis Christi verbis Ioan 15. 4. *Ego sum vitis, vos palmites. Manete in me, & ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Christus non solùm caput est, nos membra, sed etiam vitis est, nos palmites, Sunt autem duplicis generis palmites in vite. Quidam aridi, mortui, exsucci, qui fructum non ferunt, quia licèt in vite sint, non tamen vitis in illis est, id est, non tribuit illis succum & humorem vitalem. Alij contra, florentes, viui, succulenti, frugiferi, qui nō modò adhærent viti, sed ab ea vitam quoque & humorem trahunt. Similiter fit in fidelibus. Alij quidem Christo adhærent per fidem, sed quia succum vitalem ab eo non trahunt, bene operari non possunt, quos Apostolus ad Tit. 3. vocat infructuosos. Alij, & fide coniuncti illi sunt, & humorem gratiæ ac sanctitatis ab eo participant, ideóque, vt idem Apostolus 1. Tim. 6. & ad Philip. 1. loquitur, *diuites fiunt in operibus bonis, & cum metu salutem suam operantur.* Hoc ergo est, quod contendit Christus, neminem posse rectè agere, nisi spiritualem illum infusæ

sanctitatis humorem in se conseruet, à quo bonorum operum fructus omnis proficiscitur.

De iustitia imputatiua.

11. Et hactenus de iustitia inhærente, qua interiùs renouamur, & noua creatura efficimur. Sequitur altera pars de iustitia imputatiua, de qua Caluinus tria docet. Primò, iustitiam Christi vocari imputatiuam, quia nobis imputatur: imputari autem nobis, quando eam fide apprehendimus. Secundò, hac ipsa iustitia, & non alia, coram Deo nos iustificari, seu iustos censeri. Tertiò, hanc Christi iustitiam, qua iusti efficimur, non esse increatam, sed creatam: nec habitualem, sed actualem, nempe ipsam Christi obedientiam, qua se morti obtulit, & legem Dei impleuit.

12. Sed errat Caluinus. Primò, quia iam ostensum est, infundi nobis iustitiam inhærentem, qua intrinsecus iusti constituimur: ergo falsum est, sola Christi iustitia nos iustos censeri. Hoc argumentum Caluinus eludere non potest. Nam verba illius, quæ paulò ante citaui, sic habent: *Nunquam reconciliamur Deo; quin simul donemur inhærente iustitia.* Ex quibus ita concludo, sicut ab albedine inhærente reuera albi efficimur; ita à iustitia inhærente reuera iusti efficimur. At Caluinus concedit iustitiam inhærentem iuxta verba citata: Ergo concedit, per eam nos reuera iustos effici. Ergo repugnat sibi ipsi, cùm alibi ait, sola Christi iustitia nos iustos effici.

13. Secundò, quæro ex Caluino, an vllus locus in tota Scriptura inueniri possit, qui asserat Christi iustitiam nobis imputari, seu nostram censeri? Certè non potest. Scio, quædam produci, sed nihil ad hanc rem. Ac primum obiici solet illud Rom. 4. 5. *Credenti in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiã.* Sed frustra. Nam aliud est, fidem, quæ in nobis est, imputari nobis

ad iuſtitiam; aliud iuſtitiam Chriſti, quæ extra nos eſt, imputari nobis ad iuſtitiam. Illud prius aſſerit Paulus, hoc poſterius non aſſerit. Quid porrò ſit, fidem, quæ in nobis eſt, reputari nobis ad iuſtitiam, patet ex ſcopo Apoſtoli. Vult in illo capite probare, non ex operibus, ſed ex fide hominem iuſtificari apud Deum. Hoc, inter cætera, probat exemplo Abrahami, cui non opera, ſed fides reputata eſt ad iuſtitiam. Igitur hæc tria, quæ ſæpè occurrunt in Apoſtolo, pro eodem ſumuntur. *Non ex operibus, ſed ex fide iuſtificatur homo. 2. Fides iuſtificat, non opera. Non opera, ſed fides reputatur ad iuſtitiam.* Hinc apparet, quàm friuolum ſit argumentum Caluini, cùm ſic colligit; fides imputatur ad iuſtitiam: ergo iuſtitia Chriſti nobis imputatur. Perinde ac ſi dicat; fides iuſtificat: ergo iuſtitia Chriſti nobis imputatur. At ex fide iuſtificatur homo: ergo iuſtitia Chriſti nobis imputatur. Hæ conſequentiæ vanæ ſunt.

14. Obiicitur & illud Rom. 5. 19. *Per vnis obeditionem iuſti conſtituuntur multi.* Hinc confici putant ipſam Chriſti obedientiam, noſtram eſſe iuſtitiam, quia ſcilicet per illam nos iuſti conſtituimur. At non rectè. Quod probo ex antitheſi, qua vtitur Apoſtolus. Opponit enim obedientiam Chriſti inobedientiæ Adami, & ſicut per hanc iniuſtos, ita per illam iuſtos conſtitui nos aſſerit. At verò per inobedientiam Adami, non formaliter, ſed efficienter & meritoriè conſtituimur iniuſti: ergo ſimiliter per obedientiam Chriſti, non formaliter, ſed efficienter & meritoriè conſtituimur iuſti. Hinc ſumo nouum argumentum contra Caluinum. Nam ſicut Adam per ſuam inobedientiam meritus eſt poſteris, qui ex illo carnaliter naſcuntur, vt ſinguli in ſeipſis contrahant peccatum originale, & in ſeipſis iniuſti ac peccatores exiſtant; ita è contrario Chriſtus per ſuam obedientiam meritus eſt omnibus,

qui

qui per illum spiritualiter renascuntur, vt singuli in seipsis iustitiam & sanctitatem participent, qua in seipsis, & non tantùm extra se, iusti & sancti censeantur. De hac re vide D. August. lib. 1. de peccatorum meritis & remiss. cap. 9.
15. Tertiò obiicitur illud 1. Cor. 1. 30. *Christus factus est nobis à Deo sapientia, & iustitia, & redemptio.* Respondeo. Non quæritur, an Christus sit nostra iustitia, sed, an iustitia Christi sit nostra iustitia. Illud prius fatemur cum Apostolo, hoc posterius negamus contra Caluinum. Ratio est, quia quo sensu Christus dicitur esse nostra iustitia, eodem dicitur esse nostra sapientia & redempio: at non dicitur esse nostra sapientia & redemptio imputatiuè, quasi per illius sapientiam, & redemptionem fide apprehensam efficiamur sapientes & redemptores, sed effectiuè, quia scilicet nos redemit, ac sapientes facit: ergo similiter non dicitur esse nostra iustitia imputatiuè, quasi per illius iustitiam fide apprehensuam fiamus iusti, sed effectiuè, quia scilicet nos iustos effecit. Smiles locutiones sunt visitatæ in Scripturis: Psal. 17. 1. *Diligam te Domine fortitudo mea.* Psal. 7. 5. *Tu es patientia mea* Domine. Psal. 26. 1. *Dominus illluminatio mea, & salus mea.* At quomodo Deus est fortitudo nostra. patientia nostra, illuminato nostra, salus nostra? An imputatiuè? Minimè, sed effectiuè, quod alio loco explicat Scriptura cùm ait Psal. 36. 39. *Salus autem iustorum à* Domino. Ioan. 1. 6. *Illuminat omnem hominem vententem in hunc mundum.* Psal. 61. 6. *Veruntamen* Deo *subiecta esto anima mea, quoniam ab ipso patientia mea.* 2. Reg. 22. 38. *Deus qui me cacinxit fortitudine.* Ergo eodem sensu Christus est iustitia & sapientia nostra, quia iustitiam & sapientiam nobis impertiuit.
16. Hic quæri potest, an nullo modo concedi possit, iustitiam Christi nobis imputari? Omnino potest, sed

non eo sensu, quo Caluinistæ id asserunt. Nam ex eorum sententia, iustitia Christi ita nobis imputatur, vt per eam formaliter iusti censeamus, quod hactenus refutatum est. At Catholicorum sententia est, Christum sua passione pro nobis satisfecisse Deo Patri, & impetrasse remissionem peccatorum, & omnia dona gratiæ & iustitiæ inhærentis. Et hoc sensu, passionem Christi, quia pro nobis facta est, nobis imputari, non quòd per illam formaliter iusti simus, sed quia ex merito & efficacia eius donatur nobis gratia, sanctitas & iustitia inhærens, qua Deo grati, sancti & iusti constituimur. Hoc modo intelligendus est Diu. Bernardus in epistol. 190. ad Innocentium; cùm ait: *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, vt videlicet satisfactio vnius omnibus imputetur, sicut omnium peccata vnus ille portauit.*

17. Quartò obiicitur illud 2. Cor. 5. 21. *Eum qui non erat peccatum, pro nobis peccatum fecit, vt nos efficerèmur iustitia Dei in ipso.* Hinc colligunt aduersarij, nos ita iustos esse iustitia Dei, quæ est in Christo, sicut ipse dicitur peccatum, id est, peccator, per peccata, quæ sunt in nobis: at nostra peccata imputantur illi: ergo similiter ipsius iustitia nobis imputatur. Respondeo. Hic duo explicanda sunt. Vnum, quomodo Christus dicatur factus esse pro nobis peccatum. Alterum, quomodo nos efficiamur iustitia Dei in Christo. Aduersarij sic interpretantur, quòd peccatum nostrum Christo imputetur, & ab eo vocetur ipse peccator, seu peccatum: & similiter, quòd iustitia Christi nobis imputetur, & ab eo vocemur nos iusti, seu iustitia. At non ita est. Nam quamuis concedi possit, peccatum nostrum Christo imputari quoad debitum satisfaciendi, quod ille sponte suscepit, non tamen concedendum est, ita illi imputari, vt ab eo peccator, aut iniquus

censeri possit. Similiter, quamuis verum sit, iustitiam Christi nobis imputari quoad satisfactionem, quam pro nobis præstitit, falsum tamen est, ita nobis imputari, vt ab eo iusti & sancti censeamur.

18 Catholici meliùs rem explicant. Ac primùm aiunt, Christum vocari peccatum duplici sensu. Vno, quia participauit carnem similem carni peccati, iuxta illud Rom. 8. 3. *Deus mittens Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Et Hebr. 2. 14. *Quia ergo pueri communicarunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem.* Altero, quia factus est hostia pro peccato: nam hoc sensu interdum accipi nomen peccati, constat ex illo Oseæ 4. 8. *Peccata populi mei comedent.* Loquitur de Sacerdotibus, qui comedebant hostias pro peccato populi oblatas. Christus ergo factus est pro nobis peccatum, id est, assumpsit similitudinem carnis peccati, vt fieret victima pro peccato, quod aliis verbis dixit Apostolus Rom. 8. 3. *Deus mittens Filium suum in similitudinem carnis peccati, vt de peccato damnaret peccatum in carne.* Quasi dicat Ideo Christus venit in carne passibili, vt in carne sua posset pati & mori pro nobis, & pro offensa Deo Patri satisfacere. Hinc iam facilè intelligitur altera pars citati testimonij. Nos enim efficimur iustitia Dei per similem loquendi modum, quia scilicet accipimus iustitiam inhærentem, quæ est similitudo quædam, & effectus iustitiæ Dei, vt exponit Augustin. in lib. de spiritu & littera, cap. 18. At cur dicimur potiùs iustitia, quàm iusti? Nimirum vt seruetur antithesis. Quia enim dixerat Apostolus, Christum factum esse peccatum, id est, assumpsisse similitudinem carnis peccati, vt esset hostia pro peccato, maluit subiungere, nos esse iustitiam, quàm iustos. Neque loquendi modus inusitatus est. Nam sicut homines iusti solent appellari lux, iuxta illud

Matth.

Matth.5.15. *Vos estis lux mundi.* & ad Ephes. 5.8 *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*, ita etiam possunt vocari iustitia.

29. Quintò obiicitur illud Ephes.4.24. *Induite nouum hominem, qui secundùm Deum creatus est in iustitia & sanctitate.* Hic vtitur Apostolus similitudine ab indumento petita, quæ omnino videtur indicare, nos iustificari per iustitiam extrinsecam, quam fide apprehendimus, & induimus, ad tegendam turpitudinem nostram, ne oculos Dei offendat. Et potest confirmari exemplo Iacob, qui indutus vestimento primogeniti, ac pro primogenito reputatus, benedictionem & hæreditatem, à patre obtinuit. Respondeo. Apostolus expressè loquitur de interna renouatione per iustitiam inhærentem, vt patet ex ipso contextu, qui sic habet: *Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundùm Deum creatus est in iustitia, &c.* Et similitudo indumenti aptissimè conuenit iustitiæ inhærenti, ex duplici capite. Primò, quia sicut indumentum non est naturale corpori, neque cum eo nascitur, sed extrinsecus assumitur, ita iustitia & sanctitas se habet respectu animi Non enim illi naturalis est, sed extrinsecus aduenit ex infusione Spiritus sancti. Hoc sensu D. Augustin.serm. 15. de verbis Domini, explicat illud Psal. 131.6. *Sacerdotes tui induantur iustitiã*, cùm ait, *Vestris accipitur, non cum capillis nascitur, pecora de suo vestiuntur.* Secundò, quia sicut indumenta distinguunt homines, vt alij ab aliis discernantur, ita iustitia distinguit iustos ab impiis per exercitium bonorum operum, iuxta illud Matth. 7. 18. *Omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor malos fructus facit* Item in eodem loco: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Hæc responsio confirmatur ex illo Col.31.3. *Induite viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam, &c.* Hic etiam

vtitur

vtitur Apostolus similitudine indumenti:|& tamen non licet inde colligere, eum loqui de externa benignitate, humilitate & patientia, quam fide apprehendimus, vt per se clarũ est: ergo illa similitudo non repugnat iustitiæ inhærenti, neque astruit iustitiam imputatiuam.

20. Quod attinet ad exemplum Iacob, potest dupliciter accommodari ad propositum. Primò, vt referatur ad iustitiam, qua formaliter iustificamur, & hoc modo reiiciendum est: Non enim formaliter iusti sumus per externam Christi iustitiam, quam fide apprehendimus, vt sæpè dictum est. Secundò, vt referatur ad iustitiam satisfactionis, qua Christus pro culpa nostra Deo Patri satisfecit, & sic admitti potest. Dum enim sumus in statu peccati, non possumus ipsi per nos reconciliari Deo, & ideo fide apprehendimus merita Christi, quibus quasi recti ac induti, remissionem culpæ & infusionem gratiæ iustificantis consequimur. Hæc ex dictis perspicua sunt. Aliæ obiectiones, quæ occurrunt, commodius diluentur inferius, præsertim p. 3. & 5.

QVÆSTIO III.

An homo post iustificationem maneat peccator & iniustus?

1. Tertia Caluini propositio est, hominem in iustificatione non fieri iustum in seipso, sed manere peccatorem iniustum, immundum, & solùm censeri iustum in Christo. Hæc apertè colligitur ex duabus præcedentibus. Nam si neque iustitia illi infunditur, neque reipsa à peccatis liberatur, necesse est manere in se peccatorem & iniustum. Et asseritur à Caluino l. 3. instit. c. 11. §. 3. his verbis: *Vt pro iustis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.* Et §. 4. *Nec sanè, quod sibi*

t edit

tradit, staret, obedientià Christi nos constitui iustos, nisi in ipso, & extra nos iusti reputamur coram Deo. Et §. 11. *Hoc modo iustus est, non reipsa, sed imputatione.* Et §. 23. *Hinc & illud conficitur, sola intercessione iustitiæ Christi nos obtinere, vt coam Deo iustificemur. Quod perinde valet, ac si diceretur, hominem non in seipso iustum esse, sed quia Christi iustitia, imputatione cum illo communicatur.* Et in antidoto Concil. Trident. sess. 6. ad cap. 5. *Confugiamus ad solum Christum, vt in ipso iusti censeamur, quod in nobis non sumus.* Et alibi plura.

2. Hæc propositio refellitur primò ex dictis. Nam si Christi pretioso sanguine verè lauamur & sanamur à peccatis nostris: item si iustitia, & sanctitas, ex Christi merito per Spiritum sanctum nobis infunditur, certè non manemus peccatores & iniusti, sed efficimur mundi, iusti, innocentes, in quibus nihil damnationis reliquum est. Et hoc apertè testatur Scriptura, Psalm. 50. 9. *Asperges me hyssopo, & mundabor: lauabis me, & super niuem dealbabor.* Sanè, qui mundatur & dealbatur, non manet immundus & contaminatus. Neque illud effugium hîc valet, hominem mundari & dealbari in Christo, non in seipso, Non enim dixit Dauid: *Asperges Christum, & mundabor in Christo, lauabis Christum, & in Christo dealbabor.* Sed ita potius: *Asperges me, & in me mundabor: lauabis me, & in me dealbabor.* Hoc confirmāt verba sequentia: *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innoua in visceribus meis.* Nota has particulas, *In me*, &, *in visceribus meis.* Conspirat Apostolus 1. Corinth. 6. 11. *Et hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis.* Quasi dicat, fuistis in vobis ipsis peccatores, nunc estis abluti, sancti, iusti: vtique, in vobis ipsis. Vnde & illud Ephes. 1. 4. *Elegit nos, vt essemus sancti & immaculati in conspectu eius.*

3. Res non indiget longiori refutatione. Solùm miror

Caluinum

Caluinum non aduertisse, ex hac sua doctrina apertè sequi, Caluinistas similes esse *sepulchris dealbatis*, *quæ intus plena sunt ossibus mortuorum & omni spurcitia*, Similes *virginibus fatuis*, quæ non habent oleum iustitiæ in lampadibus suis, existimantes alienum oleum sibi sufficere Similes *hœdis* fœtentibus, qui ouium numero à pastore cêsentur. Similes *lupis*, *qui veniũt in vestimentis ouium, intrinsecus autem sunt feræ rapaces.* Quid enim aliud est homo iustificatus apud Caluinistas? Interius peccatis ac flagitiis plenus est; oleum iustitiæ ac sanctitatis in corde non habet, hirci instar, fœtorem flagitiorum exhalat, contumeliis & conuitiis, non aliter quam lupus, mordacitatem ostendit. Et tamen, quia innocentis agni vestimento se texit, inter agnos, si diis placet, reputari vult: quia stultè præsumit, alienum oleum sibi profuturum, de acquirendo proprio sollicitus non est: quia exteriorem parietem veste candida obduxit, internam spurcitiam latere posse existimat.

4. Illud magis miror, homines, qui suo iudicio spurci & inquinati sunt, etiam ex Scripturis patrocinium pro se quærere. Nimirum citant illud Ephes. 1. 6. *Gratificauit nos in dilecto Filio suo.* Vnde colligunt, nos iustos & gratos esse in Christo, non in nobis ipsis. At nos contra colligimus. Nam Græcus textus ita habet, ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, id est, *fecit nos gratiosos in dilecto*, vt interpretatur Chrysostomus. At quomodo fecit gratiosos, nisi infundendo gratiam & iustitiam, vt idem author exponit; & hoc in dilecto filio suo, id est, propter merita Christi.

4. Ex dictis patet discrimen inter Catholicorum & Caluinistarum doctrinam. Illi docent, nos fieri iustos & sanctos per inhærentem iustitiam, sanctitatem, quo pacto Christus in se iustus & sanctus est. Nempe

vt membra sint suo conformia capiti, vt sponsa sit formosa, cuius sponsus formosus est: vt fratres non sint dissimiles primogenito: & verum sit illud Apostoli Ro. 8.29. *Prædestinauit nos conformes fieri imaginis Filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Caluinistæ contra sentiunt, nos manere immundos, & inquinatos in nobis ipsis, & solùm censeri iustos extra nos in Christo Vnde sequitur, ex Christo & fidelibus conflari mirabile monstrum; caput esse formosissimum, reliqua membra fœdissima: sponsum pulcherrimum, sponsam inquinatissimam.

QVÆSTIO IV

An omnia opera hominis iustificati sint peccata mortalia?

1. QVarta Caluini propositio est, omnia opera hominis iustificati esse peccata mortalia. Asseritur ab ipso lib. 3. instit. c. 12. §. 4. his verbis; *Habemus, ne vnum à sanctis exire opus, quod si in se censeatur, non mereatur iustam opprobrij mercedem.* Hìc nota particulam, *in se*, id est, ex natura sua. Est ergo sensus, omnia opera iustorum, si in se, & secundùm naturam suam spectentur, mereri iustam opprobrii mercedem. Et paulò post §. 11. *Duobus his fortiter insistendum, nullum vnquam extitisse pij hominis opus. quòd si seuero Dei iudicio examinaretur, non esset damnabile. Ad hæc, si tale aliquod detur (quod possibile homini non est) peccatis tamen, quibus laborare authorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere.* Ex his Caluini verbis colliguntur hæ tres propositiones. Prima, omne opus hominis sancti, ac pij, si in se & ex natura sua spectetur, est damnabile, & meretur justam opprobrij mercedem. Secunda, non est possibile homini pio, vt faciat aliquod opus non, damnabile in se-

in se. Tertia si esset possibile homini pio, vt faceret aliquod opus in se non damnabile, tamen fieret damnabile ex parte hominis operantis, qui cùm sit plenus peccatis, corrumpit, & vitiat omnia opera, quæ ab ipso proceduut. Ex his sequitur, omnia opera iustorum, ex sententia Caluini, duplici nomine esse damnabilia. Primò, in se & ex natura sua. Secundò, ex parte operantis. Si autem damnabilia sunt, certè etiam mortalia sunt. Hinc alibi docet Caluinus, legem Dei esse impossibilem, quia sc. omnia opera nostra, quibus legi satisfacere conamur, sunt vitiata & immunda, ideoque non sufficiunt ad veram legis obseruationem.

2. Hæc Caluini propositio refellitur variis modis. Primò, quia nititur falso fundamento. Supponit enim peccatum originale manere in homine iustificato, & hoc peccato sic corruptum & vitiatum esse totum hominem, vt quidquid ab eo procedit, peccatum sit mortale. Hoc constat partim ex verbis citatis, partim ex lib: 2. Instit. c. 1. §. 9. vbi sic habet: *Hic tantùm breuiter attingere volui, totum hominem quasi diluuio à capite ad pedes sic fuisse obrutū, vt nulla pars à peccato sit immunis, ac proinde quidquid ab eo procedit, in peccatum imputari: sicut dicit Paulus, omnes affectus carnis, vel cogitationes, esse inimicitias aduersus Deum, & ideo mortem.* Sed hoc fundamentum iam antè refutatum est. Nam & originalia, & actualia peccata tolluntur per iustitiam & sanctitatem inhærentem, de qua supra disputauimus.

3. Secundò, refellitur ex illo dicto Apostoli 1. Corinth. 7. 28. *Si acceperis vxorem, non peccasti.* Hic quæro ex Caluino, & Prædicantibus Caluinistis, an ipsi mortaliter peccent accipiendo vxores? si non peccant, falsum est, quod ait Caluinus, omnia opera iustorum esse damnabilia. Si peccant, falsa est Apostoli sententia, non peccare, qui vxorem accipit. Imò impia &

ſacrilega ſunt Prædicantium conſilia, quibus ſuadent Monachis, vt accipiant vxores. Tertiò refellitur ex illo Matth. 26.10. *Quid moleſti eſtis huic mulieri? Opus enim bonum operata eſt in me.* Hîc rurſus quæro ex Caluiniſtis, an Magdalena peccauerit, effundendo vnguentum pretioſum ſuper caput Chriſti recumbentis? Si dicitis peccaſſe, non Chriſti, ſed Iudæ proditoris ſententiæ ſubſcribitis. Nam Chriſtus dixit, *Bonum opus operata eſt*, quod vos negatis. Iudas dixit: *Vt quid perditio hæc?* quod vos defenditis. Si autem non peccaſſe aſſeritis, quomodo Caluini ſententia ſtare poterit? Quartò, refutatur ex illo 2. Petri 1.10. *Satagite, vt per bona opera certam veſtram vocationem faciatis. Hoc enim facientes, non peccabitis aliquando.* Hîc Petrus primùm hortatur nos ad bona opera. At ſi nulla eſſent bona, ſed omnia mortifera & damnabilia, quomodo ad bona hortari poſſet? Deinde affirmat, eos non peccaturos, qui ipſius monita ſequantur. At quomodo peccaturi non ſint, quorum ſingula opera ſunt peccata mortalia? Quintò refellitur, quia quando Caluiniſtæ credunt ſibi remiſſa eſſe omnia peccata, vel credendo peccant mortaliter, vel non peccant. Si peccant, ergo per peccatum iuſtificantur. Si non peccant, ergo mentiuntur. Vtrumque abſurdum, ſed hoc tolerabilius.

4. Accedit ratio in Scripturis fundata, quæ eſt huiuſmodi. Arbor bona non poteſt facere malos fructus, ſed homo iuſtificatus eſt arbor bona: ergo homo iuſtificatus non poteſt facere malos fructus, ac proinde opera, quæ ab ipſo procedunt, non ſunt damnabilia. Maior eſt Chriſti Domini, Matth. 7.18. vbi ait; *Non poteſt arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.* Minor patet ex dictis, quia homo iuſtificatus habet in ſe Spiritum ſanctum inhabitantem per

donum

donum charitatis, sanctitatis, iustitiæ, & veritatis, & nihil damnationis in eo reliquum est, teste Apost. Rom. 8. 1. Qui sunt ergo ipsius fructus? Audi eundem Apostolum ad Galat. 5. 22. *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas,* Hi certè fructus non damnabiles, sed boni ac laude digni sunt, teste Christo Domino, Matth. 5. 4. *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur,* & sic deinceps. Videant nunc Caluinistæ, cuiusmodi ipsi arbores sint, bonæ an malæ. Si bonæ, bonos fructus facient, quod est contra Caluinum. Si malæ, malos fructus facient, & sic non omnino mentitus fuerit Caluinus.

5. Accedunt etiam exempla, præsertim Iob & Dauidis: qui præclara suorum operum testimonia habent in sacris literis, vt Iob. 1. 22. *In omnibus his non pecauit Iob labiis suis, nec stultum aliquid contra Deum locutus est.* Et c. 2. 3 *Nunquid considerasti seruum meum Iob, quòd non sit illi similis in terra, vir simplex, & rectus, & recedens à malo, & adhuc retinens innocentiam?* Et Psal. 7. 9. *Iudica me Domine secundùm iustitiam meam, & secundùm innocentiam meam super me.* Et Ps. 16. 3. *Probasti cor meum, & visitasti nocte, igne me examinasti, & non est inuenta in me iniquitas.* Et Psal. 17. 22. *Custodiui vias Domini, nec impiè gessi à Deo meo.* Et Psal. 118. 121. *Feci iudicium & iustitiam, non calumnientur me superbi.* Quid ad hæc dicis Caluine? Iob non peccauit labiis suis, & tu asseris omnia verba ipsius esse damnabilia? Iob recedit à malo, & retinet innocentiam, & tu clamas mereri iustam opprobrij mercedem? Deus non inuenit iniquitatem in corde Dauidis, & tu nihil ibi reperis nisi damnabile? Dauid non gessit impiè, sed fecit iudicium & iustitiam: & tu audes eum calumniari? fortè ad te

respexit, cùm dixit; *Non calumnientur me superbi.*

6. Hinc iam manifestum, est quàm falsò dixerit idem Caluinus, legem Dei esse impossibilem. Nam certè possibilis est homini iusto, sancto, innocenti, qui recedit à malo, qui retinet innocentiam, qui facit iudicium & iustitiam, in quo non est inuenta iniquitas, nec impiè gessit à Deo suo. Et sanè si impossibilis esset, cur eam Deus optimus nobis imponeret? cur clamat Christus Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue?* Cur Apostolus, *Mandata eius grauia non sunt?* Cur Euãgelista, *Erant ambo iusti ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela?* Rectè August. l. 2. de peccatorum meritis & remissione, c. 3. *Non praciperet Deus aliquid, quod esset humanæ impossibile voluntati.* Et c. 6. *Dubitare non possum, nec Deum impossibile aliquid præcepisse, nec Deo ad opitulandum & adiuuandum, quo fiat, quod iubet, impossibile aliquid esse.* Sed de hac re infrà tractandum est.

QVÆSTIO. V.

In quo consistat iustificatio?

1. QVinta Caluini propositio est, iustificationem non consistere in interiori renouatione animi, aut sanctificatione, quæ fiat per infusionem iustitiæ inhærentis, sed in sola peccatorum remissione, seu potiùs occultatione per iustitiam imputatiuam. Asseritur à Caluino l. 4. instit. c. 11. § 2. his verbis, *Nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos, pro iustis habet: Eámque in peccatorum remissione, ac iustitiæ Christi imputatione positam esse dicimus.* Et in antidoto Concilij Trident. sess. 6. ad capit. 8.

Quæstio est verbi, quid sit iustificatio. Negant solam esse remissionem peccatorum, sed renouationem & sanctificationem simul contineri volunt, &c. Hîc Caluinus quærit, quid sit iustificatio? Deinde proponit sententiam Catholicorum, qui aiunt eam consistere partim in remissione peccatorum, partim in renouatione & sanctificatione per infusionem iustitiæ inhærentis. Tandem ipse ex sua sententia definit, in sola peccatorum remissione seu occultatione, non autem in sanctificatione positam esse.

2. Hîc primùm notanda est nequitia Caluini. Negauerat, ex odio Catholicorum omnem iustitiam & sanctitatem inhærentem, vt patet ex illis verbis l.3. Insti. c.11.§.23. *Vides non in nobis, sed in Christo esse iustitiam nostram.* Et in antidoto Conc. Trid. sess.6. ad c.8. *Falsum esse contendo, vllam iustitiæ partem in qualitate sitam esse, vel habitu, qui in nobis resideat.* Hinc consequenter docuit, hominem in se non fieri iustum, sed tantùm in Christo. Sic enim loquitur l.3.c.11.§.3. *Vt pro iustis in Christo censeamur qui in nobis non sumus.* Et §. *Nec sanè, quod alibi tradit, staret, obedientia Christi nos constitui iustos, nisi in ipso, & extra nos iusti reputamur coram Deo.* Et §.1. *Hoc modo iustus est, non reipsa, sed imputatione.* Et §. 23. *Hinc conficitur hominem non in seipso iustum esse; sed quia Christi iustitia imputatione cum illo communicatur.* Et infrà: *Eo solo nos haberi iustos, quia Christi obedientia nobis accepta fertur, ac si nostra esset.* Hinc vlteriùs docuit iustificationem non cõsistere in interna renouatione per iustitiam & sanctitatem inhærentem. Quomodo. n. in ea consisteret, si non datur iustitia inhærens, neque homo in se iustus efficitur? Hæc primùm Caluinus. At postea conuictus clarissimis Scripturæ testimoniis, duo priora puncta cœpit concedere, nempe dari iustitiam ac sanctitatem inhærentem, & quod inde sequitur, hominem in se fieri iustum & sanctum per internam

renouationem. Sic enim habent ipsius verba in libro de vera Ecclesiæ reformandæ ratione, non longè à principio, *Numquam reconciliamur Deo, quin simul donemur iustitia inhærente.* Et infrà : *Doceantur homines fieri non posse, vt iusti censeantur Christi merito, quin renouentur eius Spiritu in sanctam vitam: frustráque gratuita Dei adoptione gloriari omnes, in quibus Spiritus regenerationis non habitat. Denique nullos à Deo recipi in gratiam, qui non iusti quoque verè fiant.* Ecce iam agnoscit Caluinus iustitiam inhærentem, agnoscit internam animi renouationem, agnoscit Spiritum sanctum inhabitantem, agnoscit verè iustos nos fieri. An ergo, inquies, sibi ipsi contradicit? an consequenter docere debet, iustificationem non sola peccatorum remissione, sed etiam iustitiæ inhærentis acquisitione definiri? Vtrumque sanè videtur sequi. Sed tamen vide astum hominis. Vide, quomodo ab vtroque se expediat. Fingit aliud esse iustificationē, aliud sanctificationem : illam consistere in sola remissione peccatorum, hanc in renouatione animi per iustitiam inhærentem, se negasse quidem dari iustitiam inhærentem in iustificatione, non tamen in sanctificatione, & sic omnia optimè cohærere. Ita se explicat tum alibi, tum in antidoto Conc. Trident. sess. 6. c. 8. vbi inter alia sic ait, *Neque tamen interea negandum est, quin perpetuò coniunctæ sint ac cohæreant duæ istæ res, sanctificatio & iustificatio: sed perperam inde refertur, vnam & eandem esse.* Et paulò pòst, *Fatemur ergo, simul atque iustificatur quispiam, necessariò innouationem quoque sequi.* Alibi habet similia.

3. Hoc effugium Caluini & miserum est, & Scripturis ac Patribus contrarium, & Caluino ipsi perniciosum. Ostendam singula breuissimè. Annon miseri & desperati hominis est, cùm in rebus ipsis non possit, in solis vocibus elabi velle? De re erat quæstio, an homo,

hic, cum iustificatur, acquirat iustitiam & sanctitatem qua interiùs renouetur, & ex impio iustus efficiatur? Catholici semper affirmarunt. Caluinus negauit. Verba eius superiùs allata sunt. Hæc contentio non de nomine, sed de reipsa instituta est. Si ergo, quod ad rem attinet, datur eiusmodi renouatio per iustitiam inhærentem, quid litigat Caluinus de vocabulo?

4. Sed neque vocabulum illi patrocinatur. Nam omnes antiqui Patres nomine iustificationis non solùm remissionem peccatorum, sed infusionem quoque iustitiæ inhærentis intellexerunt. Nec opus est illorum verba citare, cùm aduersarij id fateantur. Caluinus libro tertio institut. capite 11. §. 15. vbi de hac re agit, audacter affirmat se non curare, quid Augustinus & alij senserint. Sic enim loquitur; *Ac ne Augustini quidem sententia recipienda est, &c.* Et Kemnitius in prima parte examinis; *Non mouemus litem, quomodo iustificationem accipiant Patres.* Et infrà: *Non ignoro aliter loqui Patres.* Hîc fatentur Patres aliter quàm se sentire: Vnde infero, doctrinam ipsorum de iustificatione nouam esse; ac proinde meritò suspectam haberi oportere.

5. At, si non Patres, saltem Scriptura ipsis fauet. Nec hoc quidem. Vel enim ipsi accipiunt Scripturam in eo sensu, quo eam antiqui Ecclesiæ Doctores interpretati sunt, vel quo ipsi eam interpretantur pro suo arbitratu. Si priori modo, nihil agunt. Nam, vt dixi, antiqui Patres vocabulum iustificationis vsurpant & explicant eodem sensu, quo nos. Si posteriori, minus proficiunt. Non enim admittimus noua eorum commenta, quæ antiquitati repugnant.

6. Nos facilius ex Scrip. pro nobis pugnabimus. Et, vt omittã illa testimonia, quæ in vtrãque partem torqueri solent, dũtaxat citabo, quę eludi non possunt. Primum

ſit illud Rom.8.30. *Quos autem prædeſtinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iuſtificauit, quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Hîc Apoſtolus accuratè deſcribit totum ordinem, quem Deus ſeruat in ſalute electorum procuranda, tum ab æterno, quoad prouidentiam & conſilium; tum in tempore, quoad executionem. Eſt autem hic ordo. Primò, vocat electos ſuos per internam fidem. Secundò, eoſdem iuſtificat. Tertiò, donat illis æternam gloriam. Hîc iam quæro ex Caluino, an non ſanctificatio comprehenſa ſit nomine iuſtificationis? Si eſt, cur id negat Caluinus? cur Catholicis id aſſerentibus non conſentit? Si non eſt, aut ergo prætermiſſa fuit ab Apoſtolo, aut nomine vocationis vel glorificationis deſignata; quorum neutrum niſi deſperatè defendi poteſt. Et quidem Caluinus libro tertio Inſtit.c.18.§.4. ſatis inſinuat, ſanctificationem vocabulo iuſtificationis comprehenſam eſſe. Hoc accipimus. Alterum teſtimonium Hebr. 9. 13. *Si ſanguis hircorum inquinatos ſanctificat ad emundationem carnis, quantò magis ſanguis Chriſti emundabit conſcientiam noſtram ab operibus mortuis?* Hîc ſanctificare idem eſt, quod emundare, vt ex verbis Apoſtoli patet. Nam ſanguinem hircorum opponit ſanguini Chriſti, & ſicut ſanguis hircorum ſanctificabat carnem, ita ſanguis Chriſti mundat, id eſt, ſanctificat conſcientiam. Hæc autem duplex emundatio, altera carnis, altera conſcientiæ, nihil aliud eſt, quàm duplex iuſtificatio: altera legalis, qua Iudæi iuſtificabantur ab immunditia legali corporis: altera Euangelica, qua Chriſtiani iuſtificamur ab operibus mortuis, id eſt, à peccatis. Vnde ſequitur, hæc tria pro eodem ſumi, *ſanctificare, iuſtificare, & emundare*: & tam corpori quàm animo, ſeruata proportione, poſſe accommodari.

7. Tertium teſtimonium Apocal. 22. 11. *Qui iuſtus eſt,*

est, iustificetur adhuc. Quid est; hominem iustum iustificari, nisi ampliorem iustitiam, seu incrementum iustitiæ acquirere? At secundùm Caluinum, si vera esset eius sententia nihil aliud esset, quàm homini iusto remitti peccata. At si iustus est, iam remissa sunt illi peccata. Quomodo ergo adhuc remittuntur? Sanè Kemnitius in materia de iustificatione cap. 5. fatetur hoc testimonium nobis patrocinari, postea subiungit, *Certè propter vnicum exemplum non est discedendum à tam magno & manifesto consensu reliquorum testimoniorum.* Miror impudentiam hominis. Fatetur vocabulum iustificationis hoc loco sumi pro acquisitione iustitiæ, tamen reprehendit Catholicos, & maximè antiquos Patres, qui in ea significatione vocabulum illud vsurparunt. Sic enim loquitur de Patribus cap. 1. membro 3. *discesserunt à propria, Euangelica & Apostolica significatione vocabulorum, per quæ Spiritus sanctus doctrinam huius loci in Scriptura patefecit, vt sunt iustificare, Iustitia, iustus, &c.* Sed sinamus Kemnitium & Caluinum Nouatores esse, nos libenter antiquorum Patrum consensum amplectimur.

8. At multa nobis obiiciunt Caluinus & Caluinistæ. Primò, quòd vocabulum, *iustificare*, non significet iustum facere, sed iustum pronunciare, & consequenter *iustificari*, non sit iustum fieri per inhærentem iustitiam, sed iustum pronunciari & declarari propter alienæ iustitiæ imputationem. Vnde inferunt vtrumque vocabulum esse forense. Hoc probant primò ex Apostolo, qui verbum *iustificare*, opponit verbo *condemnare*, Rom. 5. 16. *Iudicium quidem ex vno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Et Rom. 8. 34. *Deus qui iustificat, quis est, qui condemnet?* Secundò, ex prophanis Authoribus, qui in forensi significatione vsurpant hoc vocabulum. Respondeo primò ge-

neratim, negari non posse quin aliquando, *iustificare*, sit idem quod in iudicio absoluere, seu iustum pronunciare, vt patet ex multis Scripturæ locis. Prouer. 17. 15. *Qui iustificat impium. & qui condẽnat iustum, abominabilis est vterque apud Deũ.* Et Isaiæ 5. 25. *Væ qui iustificatis impium pro muneribus, & iustitiã iusti aufertis ab eo.* Omitto similia. Respondeo secũdò, nec illud negari posse, quin aliquando etiam sit idem, quod iustum facere, vt Ro. 7. 30. *Deus iustificauit.* Et cap. 3. 30. *Deus iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.* Et c. 4. 3. *Credenti autem in eum, qui iustificat impium.* Quem locum breuissimè explicat Augustinus concione prima in Psalm. 30. his verbis; *Quis est, qui iustificat impiũ? qui ex impio facit pium.* Caluinus diceret, *Qui impium declarat piũ.* Respondeo tertiò, magnum esse discrimen inter Deum & hominem in iustificando. Nam Deus non potest impiũ declarare iustum, quin simul ex impio faciat iustum; quia *iudicium Dei est secundùm veritatem*, teste Apostolo, Rom. 2. 2. Contra verò, homo, qui impium declarat iustum, non potest ex impio facere iustum, saltem propria virtute & authoritate. Hinc iudices, qui impium declarant iustum, non minus reprehenduntur in Scripturis, quàm qui iustum tanquam impium condemnant, vt patet ex testimonio citato, *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum abominabilis est vterque apud Deum.* Hinc colliguntur duæ regulæ notatu dignæ. Altera, Quotiescumque Deus in Scripturis dicitur iustificare impium, semper intelligendum est, ex impio facere iustum. Quare? Quia iudicium Dei semper est secundùm veritatem. Altera, Quando homo dicitur iustificare impium, semper abominabilis est in conspectu Dei, quia non potest ex impio facere iustum, ac proinde, cùm declarat iustum, quem relinquit impium, non iudicat secundùm veritatem.

9. Hæc

9. Hæc generatim de voce iustificandi. Quod autem obiicitur, *iustificare*, & *condemnare*, inter se opposita esse, nihil obstat. Nam vtrumque potest Deo conuenire. Sicut enim quosdam impios ex gratuita misericordia iustificat, id est, iustos facit, ita quosdam ex iustitia condemnat, id est, suppliciis affligit. Quid porrò sentiant prophani Authores de his vocibus, non magnopere refert. Malim ego ex Sanctis Patribus, quàm ex Plauto vel Terentio, discere sensum & interpretationem Scripturarum. Hoc notent nostri Nouatores.

10. Secundò obiiciunt illud Rom. 4. 7. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Hic quærit Caluinus, an hæc sit plena definitio iustificationis, an dimidia? Si plena, verum est quod ipse docet, iustificationem sola peccatorũ remissione constare. Nulla enim hîc mentio fit iustitiæ inhærentis, sed solius remissionis. Si dimidia, quomodo beatus dici potest, qui non nisi media ex parte iustificatus est? Ad Dauid vocat beatum, cui remissa sunt peccata. Ego vicissim quæro ex Caluino, an sit plena definitio iustificationis, an dimidia, cùm Propheta ait Psal. 111. 1. *Beatus vir qui timet Dominum*? Si plena, vbi est remissio peccatorum? Si dimidia, quomodo beatus qui non nisi media ex parte iustificatur? Vides, opinor, quam nullius roboris sit quæstio Caluini ad conficiendum quod vult. Non enim necesse est, quando quis in Scriptura dicitur beatus, mox totam definitionem iustificationis explicari. Satis est aliquid exprimi, quod pertineat ad beatitudinem vel iustificationem, vt patet ex illo Matth. 6. 3. *Beati pauperes Spiritu.* Et iterum, *Beati mites*, & sic deinceps.

11. At Apostolus, inquies, cùm dixit *beatos, quorum remissæ sunt iniquitates*, voluit integrè definire iustificationem, quia ex professo de natura & essentia illius disputa-

disputa

disputabat. Non ita est. Solùm voluit probare non nostris meritis, sed gratuito Dei dono nos iustificari. Hoc autem rectè ex eo probauit, quia remissio peccatorum est gratuita, quæ est pars iustificationis. Quanquam etiam concedi potest, integram definitionem contineri in verbis illis Apostoli, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, non quidem explicitè, sed implicitè. Nam remissio peccatorum non fit, nisi infusione iustitiæ inhærentis; quia homo interiùs renouatur, & à peccatis abluitur. Qui ergo expresse dicit, alicui remissa esse peccata, simul implicitè significat, infusam esse sanctitatem & iustitiam inhærentem.

12. Hinc facilè respondetur ad alia Scripturæ loca, quę videntur iustificationem in sola peccatorum remissione constituere, vt Act. 13. 31. *Per hunc vobis remissio peccatorum annunciatur, à quibus non potuistis in lege Moysis iustificari.* & alia his similia: nam remissio non fit, nisi per infusionem iustitiæ sanctificãtis. Neque necesse est, quoties fit mentio remissionis, semper addi, per quid fiat illa remissio. Sicut qui dicit tenebras depulsas esse, non semper addit, infusione luminis esse depulsas.

13. Monet ergo, iustificationem & sanctificationem non esse duas res distinctas vt fingit Caluinus: sed hãc in illa, tanquam partem in toto contineri. Sed, etsi distinctæ essent, quid magnopere prodessent Caluino? Nam ita distinctæ sunt ex ipsius sententia, vt tamen necessariò sint connexæ. Si autem connexæ sunt, necesse est peccata tolli & aboleri, quod tamẽ negat Caluinus: fieri enim non potest, vt iustitia & sanctitas existant simul in eodem homine cum peccato originali & actualibus: iuxta illud 2. Cor. 6. 14. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? aut quæ societas luci ad tenebras?* Apparet ergo vnum dogma Caluini per aliud destrui, & simul stare non posse.

QVÆ

QVÆSTIO. VI.

An sola fides iustificet?

1. Sexta Caluini propositio est, solam fidem iustificare, id est, solam fidem sufficere ad hoc, vt nobis imputetur iustitia Christi, per quam peccata nostra tegantur, idque propterea, quia sola fides est, quæ Christi iustitiam apprehendit. Asseritur à Caluino lib. 3. instit. cap. 11. § 19. his verbis: *Dicimus hominem sola fide iustificari.* Et infrà. *An non satis solidè soli fidei tribuit omnia, qui operibus adimit?* Et in antidoto Conc. Trident. sess. 6. ad canon. 11. *Fides ergo sola est, quæ iustificat, fides tamen, quæ iustificat, non est sola.* Et infrà. *Vim iustificandi, ac facultatem fidei in solidum vindicamus.* Et lib. 3. instit. c. 11. §. 2. *Iustificabitur ille fide, qui Christi iustitiam per fidem apprehendit.* Et c. 16. § 1. *Quare ergo fide iustificamur? quia fide apprehendimus Christi iustitiam, qua vna Deo reconciliamur.*

2. Hæc propositio habet duas partes. Prior asserit solam fidem iustificare. Posterior explicat modum, quo sola fides iustificat. Vtraque refutanda est. Et quidem prima pars de sola fide iustificante, potest trib. modis intelligi. *Primò*, vt sola fides iustificet formaliter, id est, vt sola fides sit illa forma, à qua homo formaliter vocetur iustus, sicut sola albedo est illa forma, à qua homo formaliter vocatur albus. *Secundò*, vt sola fides iustificet dispositiuè seu antecedenter, & causaliter, id est, sola efficiat vt iustitiam acquiramus. *Tertiò*, vt sola fides iustificet consecutiuè, & consequenter, id est, sola sufficiat, vt iustitiam semel adeptam conseruemus & retineamus. In primo sensu non asseritur à Caluino, sed in secundo & tertio. Nam ex sententia Caluini, forma illa qua homo formaliter iustificatur, & iustus denomina

denominatur, non est fides, sed actualis iustitia Christi, quæ per fidem apprehensa nobis imputatur, & qua iusti censemur, non in nobis sed in Christo, vt suprà explicatum est. Hæc tamen iustitia, secundùm doctrinam Caluini nec acquiritur, nec conseruatur, nisi sola fide, ac proinde, secundùm Caluinum, sola fides iustificat secundo & tertio sensu. Hoc loco solùm disputamus de secundo, postea dicturi de tertio.

3. Igitur solam fidem non iustificare dispositiuè seu causaliter, id est, non sufficere ad iustitiam acquirendam, probatur his argumentis. *Primum est.* Nihil à Caluino debet affirmari, præsertim in re magni momenti, nisi habeatur in Scripturis: at nusquam habetur in Scripturis, solam fidem iustificare, ergo non debet hoc affirmari à Caluino. Maior propositio à Caluino & Caluinistis negari non potest, vt ostensum est in disputatione de auctore peccati cap. 11. §. 2. Minor probatur, quia nullus locus in tota Scriptura ostendi potest, in quo *sola fides* dicatur iustificare.

4. Hoc argumentum nec Caluinus, nec ante illum Lutherus potuit soluere. Et quidem Lutherus, cùm illam particulam (*sola*) non posset vspiam in sacris literis reperire, vsus est sua authoritate, & audacter illam posuit in tertio capite epistolæ ad Romanos. Et cùm postea de hac re monitus esset, nihil aliud quàm hoc responsi dedit: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.* Caluinus autem lib. 3. inst. c. 11. §. 19. producit quædam loca ex D. Paulo, quibus asseritur, fidem iustificare sine operibus. Vnde confici vult, solam fidem iustificare. Sed quàm rectè, videbimus paulò pòst in solutione obiectionum.

Alterum argumentum. Scriptura non minùs requirit actum timoris, spei, charitatis & pœnitentiæ ab eo qui vult iustificari, quàm actum fidei, ergo sola

fides

fides secundùm Scripturam non sufficit ad iustificationem. Antecedens patet ex illo Eccles.c.28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari.* Et Prou. 28.25. *Qui sperat in Domino, sanabitur.* Et Ioan.3.14. *Qui non diligit, manet in morte.* Et Act. 2.38. *Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum in remissiónem peccatorum.* Et Act.3.19. *Pœnitemini, & conuertimini, vt deleantur peccata vestra.*

6. Respondet Caluinus, se non negare, quin præter fidem requirantur actus aliarum virtutum, sed hoc negare, alios actus habere vim iustificandi, sicut habet fides. Sic enim loquitur in antidoto Conc. Trident. sess. 6. ad canonem 9. *Adde quòd hominem sola fide iustificari cùm dicimus, fidem non fingimus charitatem vacuam, sed ipsam solam iustificationis causam esse intelligimus.* Et ad canon.11. *Fides ergo sola est, quæ iustificat fides tamen, quæ iustificat, non est sola.* Sed hoc Caluini effugium nullum est. Nam Scriptura non minus aliarum virtutum actib. tribuit vim iustificandi, & remittendi peccata, quàm fidei, Eccles. 1.27. *Timor Domini expellit peccatum.* Quid apertius? Si ergo timor habet vim expellendi peccata, non sola fides habet. Et Luc.7.47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Hîc quæro quare Magdalenæ remissa sunt multa peccata, an quia multùm credidit? non negauerim. Sed tamen Christus resp. *quia multum dilexit.* Vides ergo etiam dilectioni tribui quod Caluinus soli fidei tribuendum contendit. Omitto alia testimonia, quæ passim occurrunt.

7. Fortè occurret Caluinus, nec timorem, nec charitatem, nec similes actus iustificare, nisi in virtute fidei, ac proinde soli fidei totú esse adscribendum. Ego contrà obiicio, fidem potiùs in virtute charitatis iustificare. Hoc apertè docet Augu. lib. 15. de Trinitate cap. 18. cùm ait: *Ipsam fidem non facit vtilem, nisi charitas.*

Sine

Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed nō prodesse. Et probat ex illo Apostoli ad Galat. 5. 6. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Quare Apostolus nominat fidem, quæ per charitatem operatur? quia fides non est efficax ad iustificandum sine charitate. Vnde idem Augustinus in Enchiridio, cap. 8. *Sine amore*, inquit, *fides nihil prodest.* Hinc apparet calumnia Caluini, qui in materia de iustificatione ridet Catholicos, quòd distinguant fidem informem & formatam, cùm ipse potius sit ridendus. Nam Catholici docent, fidem non iustificare, nisi sit formata charitate, imò non esse efficacem, nisi quatenus per charitatem operatur. Caluinus verò, dum ait fidem iustificare sine charitate, quamuis non sit sine charitate, videtur potius fidem informem agnoscere, & ei tribuere vim iustificandi. Nam si sola iustificat sine charitate, necesse est informem iustificare: & si sola non existit, sed cum charitate, necesse est formatam existere. Catholici contra docent cum D. Augustino, fidem posse informem existere, non tamen nisi formatam iustificare.

8. *Tertium argumentum* Fides quæ iustificat, in eo consistit iuxta Caluinum, vt quis certò sibi persuadeat se iustum esse, & per Christum remissa sibi esse peccata. Si ergo hæc sola iustificat, necesse est omnes eos iustificari & saluari, qui hanc fidem habent. At Lutherani habent hanc fidem: ergo Lutherani ex sententia Caluini iustificantur: ergo non sunt hæretici, sed veri Catholici, electi, prædestinati. Cur ergo Caluinistæ secessionem ab eis faciunt? cur pro hæreticis habent? Vt persistam in hoc argumento, quæram iterum ex Caluino, si quis certò credat, remissa sibi esse peccata per Christum, & hac sola fide se iustificari, an is sit veræ & iustificantis fidei actus? Si est, cùm Lutherani

hoc credant veræ & iustificantis fidei actum habent. Si non est, cùm Caluinistæ idem credant, veræ & iustificantis fidei actum non habent. Occurres, hunc quidem veræ fidei actum esse, sed in Lutheranis coniunctum esse cum variis erroribus, quia scilicet prauè sentiant de Prædestinatione, de Eucharistia, & vbiquitate. Sed quid hoc ad rem. Nam si, tuo iudicio, sola illa fides, qua quis credit remissa sibi esse peccata, iustificat; certè, qui hanc habet, perire non potest: aut si perit, sola illa non iustificat. Adde, si adulteria, furta, homicidia, cæteráque id genus flagitia non obstant, quo minùs saluus sit is, qui credit sibi omnia remitti per Christum; nec error circa Prædestinationem, Eucharistiam, & vbiquitatem obstare potest, quo minùs saluus sit Lutheranus, qui credat sibi omnia remitti per Christum.

9. Et ex hac doctrina sequitur, nihil esse necessarium, anxiè disputare de controuersiis fidei: sed vnicuique sufficere, si sibi persuadeat, iustum se esse in Christo, & peccatorum remissionem certò consecutū. Hæc enim sola fides iustificandi & saluandi vim habet. Quorsum ergo litigant inter se Caluinistæ & Lutherani de præsentia corporis Christi in Eucharistia? de æterno Dei consilio & electione ad gloriam? de humanitate Christi vbique existente? Cur alij alios hæreticos vocant? cur sempiternum interitum minantur, nisi resipiscant? cur ex eodē regno, prouincia, ciuitate, senatu se mutuò exturbant? Nihil his odiis ac turbis est opus, si sola fides, quæ vtrisque communis est, vim saluandi habet; si sola electionis ac prædestinationis signum est infallibile. Nam si ita est, omnes fratres sunt & ad idem cœlum præordinati, ad quod infallibiliter perueniant. Credis hoc? Domine adauge mihi fidem.

De modo, quo sola fides iustificat.

10. Hæc de sola fide iustificante. Sequitur de modo, quo sola iustificat. Igitur aduersarij docent solam iustificare, quia sola apprehendit iustitiam Christi actualem, qua iustificamur. At quomodo id facit? Hoc explicant duplici similitudine, altera manus, altera ollæ. Nam sicut manus pauperis apprehendit eleemosynam à diuite porrectam, ita fides peccatoris apprehendit iustitiam Christi à Deo Patre oblatam. Item, sicut olla continet in se thesaurum & hac ratione hominem locupletat: ita fides comprehendit iustitiam Christi, & sic hominem iustificat. Priori similitudine vsus est Philip. Melanchton in locis communibus, titulo de bonis operibus, in dilutione argumentorum, & Kemnitius in examine Conc. Trident. sess. 6. Posteriori vtitur Caluinus l. 3 instit. c. 11. §. 7. his verbis: *Fides, etiamsi nullius per se dignitatis sit, vel pretij, iustificat nos, Christum adferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat.* Hinc apparet quid sit fides illa Caluinistica iustificans, toties laudata, toties defensa, toties simplici vulgo obtrusa & & inculcata. Quid ergo est? Olla fictilis, scabiosa manus pauperis. Ridét Catholici doctiores, quando hæc audiunt. Et meritò. Solent enim aduersarij apud imperitos iactare, fidem in scholis Papistarum vilescere, nullo loco haberi, passim contemni: omnia tribui operibus, fidei parum aut nihil: Apud suos verò fidem esse in honore; omnia illi tribui, operibus nihil. Verba, nugæ, fraudes. Quis, obsecro plus tribuit fidei? Caluinus, qui dicit esse ollam fictilem, nullius pretij & dignitatis: an Catholici, qui dicunt esse basim, fundamentum, & radicem iustificationis? Stolidus sit, qui hoc non videat.

11. Sed propiùs rem inspiciamus. Ait Caluinus solam fidem iustificare, eo modo, quo sola olla locupletat hominem. Audio verba, nõ capio mysteria. Quæro ergo,

an

an sit causa effectiua iustificationis? an meritoria? an dispositiua? an instrumentalis? an solùm relatiuè iustificet? Hîc planè inconstans & perplexus est Caluinus. Nunc hoc, nunc illud asserit, vbique incertus, vbique sui immemor. Proferam ipsius verba. Et quidem l.3. inst. c.11. §. sic ait; *Fides est duntaxat instrumentum percipiendæ iustitiæ.* At c.13.§ 5. *Quoad iustificationem, res est merè passiua, fides.* Iterum c.14 §.17. *Efficientem causam vitæ æternæ nobis comparandæ vbique Scriptura prædicat Patris cœlestis misericordiam, & gratuitam erga nos dilectionē: materialem verò, Christum cum sua obedientia, per quam nobis iustitiam acquisiuit: formalem quoque vel instrumentalem quam esse dicemus nisi fidē?* Et § 21. *Vt stet inconcussum, quod antea posuimus, effectū nostræ salutis in Dei Patris dilectione situm esse: materiā in filij obedientia: instrumentum in Spiritus illuminatione, hoc est, fide.* Et in antidoto Cōcilij Trid. sess. 6. ad canonem 9. *Solā fidem iustificationis causam esse intelligimus.* Et ad can. 11. *Vim iustificandi ad facultatem fidei in solidū vindicamus.* Quid ex his colligimus? Nēpe, fidem esse *causam* iustificationis. At quam causam? Núc *formalem*, nunc *instrumentalem*: vt vis. Ergóne aliquid efficit fides in negotio iustificationis? Minimè, *sed merè passiuè se habet.* Quomodo merè passiuè, si instrumētum est? Hoc tu videris: satis est, Caluinum hoc asserere.

12. Pergamus vlteriùs. Sola fides, Caluino teste, iustificat, quia sola Christi iustitiā apprehendit. Hîc multa paucis verbis implicantur. Quæro enim quis sit propriè ille actus fidei qui iustificat? Nam varios actus apud Caluinum inuenio. Primus est, apprehendere mortem & passionem Christi, seu iustitiā eius actualē. Secundus est, credere promissionem Dei Patris, qua promisit se fore nobis propitium propter mortem & passionem Christi. Tertius est hanc promissionem tibi applicare, & certò credere ac statuere, omnia peccata

tibi remissa esse à Deo Patre propter merita Christi, ac proinde te iustum esse. Quartus est, certò credere, te perpetuò instum mansurum, & non posse excidere à iustitia semel adepta. Et quod inde consequens est, te prædestinatum esse ad vitam æternam. Ex his actibus, quis tandem est, qui iustificat? An vnus? an plures? an simul omnes? Nihil certi apud Caluinum. Aliquando affirmat solum primum iustificare, vt lib. 3. c. 11. §. 2. *Iustificabitur ille fide, qui Christi iustitia, per fidem apprehendit.* Et c. 16. §. 1. *Quare ergo fide iustificamur? quia fide apprehendimus Christi iustitiam.* Hic totam vim iustificandi tribuit primo actui, nempe apprehensioni. Alibi ad secundum recurrit, vt l. 3. c. 2. §. 2. *Ex eo salutem consequimur, quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem.* Et §. 16. *Verè fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium beneuolúmque Patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur.* Alibi tertium actum requirit, vt lib. 3. c. 2. §. 11. *Peccatorum remissionem Spiritus sanctus propriè in solis electis obsignat, vt eam speciali fide in vsum suum applicent.* Interdum etiam quartum; vt ibidem §. 16. *Verè fidelis non est, nisi qui confidenter se regni cœlestis hæredem gloriatur.*

13. In hac varietate, quid rudi populo suadendum est? quis illorum actuum præcipuè commendandus? Si vno contenti sunt, non poterunt iustificari, quia Caluinus singulos requirit. Si verò omnes necessarij sunt, quomodo id probari poterit ex Scripturis? Certè aduersarij, cum asserant solam fidem iustificare, solent hæc testimonia proferre. Lucæ 7. 50. *Fides tua te saluam fecit, vade in pace.* Et Lucæ 8. 48. *Filia, fides tua saluam te fecit.* Alterum Magdalenæ, alterum mulieri fluxum sanguinis patienti, dictum est. Vtramque volunt aduersarij sola fide iustificatam esse. At ostendant nobis, vtramque habuisse omnes actus fidei supra enume-

ratos.

ratos. Quomodo Magdalena poterat sibi persuadere, remissa sibi peccata, & habere Deum Patrem propitiũ, propter mortem & passionem Christi, cùm adhuc nihil sciret de morte & passione Christi? ipsimet Apostoli, qui proculdubio iustificati erant, non credebant Christum passurum, & cruci affigendum. vt testatur Lucas cap. 18. 31. *Assumpsit autem Iesus duodecim, & ait illis: Ecce ascendimus Hierosolymam, & consummabuntur omnia, quæ scripta sunt per Prophetas de Filio hominis. Tradetur enim gentibus, & illudetur, & flagellabitur, & cõspuetur, & postquam flagellauerint, occident eum, & tertia die resurget. Et ipsi nihil horum intellexerunt. &c.* Et Matth. c. 16. 21. *Exinde cœpit Iesus ostendere Discipulis suis, quia oporteret eum multa pati à senioribus, & occidi, & tertia die resurgere. Et assumens eum Petrus, cœpit increpare illum dicens: Absit à te Domine, non erit tibi hoc, &c.* Dicat nunc Caluinus, an Apostoli, & Magdalena iustificati fuerint fide? At non credebant propter Christi mortem & passionem sibi remissa esse peccata. Non apprehendebant actualem Christi obedientiam, & iustitiam. Non erant certi, se perpetuò mansuros iustos, alioqui Petrus postea non negasset Christum.

Diluuntur obiectiones Caluinistarum.

Explicata & reiecta est Caluini sententia de solã fide iustificante & de modo, quo sola iustificat. Catholici docent, non solam fidem, sed prȩterea timorem, spem, contritionem & dilectionem iustificare, id est, ad iustificationem disponere. Sensus est, hominem impium non posse iustificari, id est, iustitiam inhærentem & remissionem peccatorum consequi, nisi per præuias dispositiones quæ sunt actus fidei, timoris, spei contritionis, dilectionis. Non quòd huiusmodi actus coram Deo mereantur remissionem peccatorum, & iustitiæ infusionem, in quibus iustificatio consistit, alioqui

non iustificaremur gratis: sed quòd Deus decreuit non remittere peccata, non infundere gratiam iustificantem, nisi homo per eiusmodi actus supernaturales sit dispositus & præparatus. Hoc ideo explico, vt facilius appareat, quàm inanes sint hæreticorum contra nos obiectiones.

15. Primò ergo obiiciunt illud Rom. 3. 28. *Arbitramur hominem iustificari per fidē sine operibus legis.* Et Eph. 2.5. *Saluati estis per fidem, non ex operibus.* Hinc cōcludunt, sola fide hominem iustificari. Quare? quia Apostolus fidem opponit operibus. Ergo cùm dicit hominem iustificari fide sine operibus, excludit omnia opera præter fidem, ergo etiam excludit actum timoris, spei, dilectionis & pœnitentiæ. *Respondeo.* Duplicia sunt opera, alia præcedunt fidem, alia sequuntur: priora excludit Apostolus, non posteriora. Cùm ergo actus timoris, spei, dilectionis & pœnitentiæ sequantur fidem, & in fide fundati sint, certum est non excludi. *Quæres,* Vnde constat, hanc esse mentem Apostoli? *Respondeo.* Inde constat, quia vult ostendere, nec Iudæos ex nuda obseruatione legis Mosaicæ; nec Gentiles propter bona opera ante Christi fidem susceptam perpetrata iustitiam à Deo consequi potuisse, aut consecutos esse; sed ex fide in Christum; fidem esse initium salutis & iustificationis; nec dari ex operibus præcedentibus, sed esse donum Dei. Vide August. lib. de prædest. Sanctorum, cap 7. & præfat. in Psal. 31 & alibi.

16. Obiiciunt secundò ex eodem Apostolo hominem iustificari gratis, ac proinde sola fide sine vllis aliis operibus. Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Respondeo, iustificatio dicitur gratuita, non quia fit sola fide: sed propter alias tres causas. *Primò,* quia nec Iudæi, nec Gentiles merentur illam per opera fidem præcedentia, vt iam explicatum est. *Secundò,* quia quic-

quid

quid conducit ad iustificationem, gratuitum Dei donum est. Caluinus vult solam fidem conducere; nos etiam spem & charitatem: sed si fides non obstat, quo minùs gratuita maneat iustificatio; certè nec spes aut charitas obstare possunt. Nam sicut fides est gratuitum Dei donum; ita etiam spes & charitas. *Tertiò*, quia posito actu fidei, spei & charitatis adhuc ex mera Dei liberalitate sequitur infusio gratiæ & peccatorum remissio. Licèt enim aliqui putent, fidem de congruo mereri iustificationem; omnes tamē sentiunt non mereri de condigno, ac proinde iustificationem esse merè gratuitam.

18. Obiiciunt tertiò, Scripturam solius fidei mentionem facere, quando agit de iustificatione & remissione peccatorum. Luc. 7. 50. *Fides tua te saluam fecit*. Ioan. 1. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credūt in nomine eius*. Ioan. 3. 36. *Qui credit in in Filium, habet vitam æternam.* Respondeo. Sicut Scriptura aliquando meminit solius fidei, ita aliquando meminit solius spei, aut timoris, aut dilectionis, aut pœnitentiæ, vt §. 5. ostēsum est. Sicut ergo non excludit fidem, quando meminit solius dilectionis, aut pœnitentiæ, ita non excludit dilectionem aut pœnitentiam, quando meminit solius fidei. Imò, inquies, excludit omnia præter fidem, vt patet ex illo Lucæ 8. 50. *Crede tantùm, & salua eris*. Propter hunc locum gratulantur sibi multi Lutherani, asserentes se tandem inuenisse particulam, *sola*, quam Lutherus de suo addiderat in c. 3. ad Romanos, vt suprà dictum est. Sed inaniter gloriantur. Non enim intelligitur locus iste de remissione peccatorum, sed de excitatione puellæ mortuæ. Nec exigebat Christus fidem à puella, quam volebat excitare, sed à parente qui pro sua filia deprecabatur.

18. Obiiciunt quartò, omnes eos iustificari & saluari qui fidem habent, ac proinde sola fide. Actor. 13. 39.

In hoc omnis qui credit, iustificatur. Rom. 10. 12. *Omnis qui credit in illum, non confundetur.* Respondeo. Scriptura significat, nullam esse personarum acceptionem apud Deum, sed omnes homines, siue Iudæi, siue Græci sint, saluari posse per fidem Christi, iuxta illud Rom. 3. 26. *An Iudæorum Deus tantùm? Nonne & gentium? Imò & gentium, quia vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide & præputiũ per fidem.* Et ad Galat. 5. 6. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Hinc non rectè concluditur, solam fidem sufficere præsertim cùm Apostolus præter fidem, requirat etiam charitatem, vt patet ex vltimo testimonio citato, vbi ait; *Fides quæ per charitatem operatur.* Imò D. Petrus Act. 10. 34. non fecit mẽtionem fidei, sed tantùm timoris & aliorum operum, quæ in fide fundantur. Sic enim loquitur: *In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, quæ timet eum & operatur iustitiam accepus est illi.*

QVÆSTIO. VII.

In quo consistat fides iustificans?

1. SEptima Caluini propositio est, fidem iustificantem in eo consistere, vt quis firmiter ac certò credat peccata omnia sibi esse remissa propter merita Christi, ac se iustum esse in conspectu Dei: qui hoc non credit, fidem non habere, asseritur à Caluino partim locis præcedenti capite citatis, partim l. 3. instit. c. 2. §. 9. *Verè fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium beneuolumque Patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur.* Et ibidem, *Fidelis, non est, nisi qui suæ salutis securitati innixus, diabolo, & morti confidenter insultet.* Vide plura in eodem capite.

2. Hæc propositio refellitur his argumentis. *Primò,* nihil

nihil fide Catholica & iustificante credendum est, nisi quod Deus reuelauit: sed Deus non reuelauit huic aut illi Caluinistæ, quòd peccata sint ipsi remissa, ac proinde iustus sit: ergo non potest hoc credere fide Catholica & iustificante. Maior certa est, quia adæquatum obiectum fidei, est veritas à Deo reuelata. Ergo actus, qui non versatur circa illud obiectum, aut aliquam eius partem, non potest esse actus fidei. Minor æquè certa est, quia licèt tempore Christi nonnullis reuelata sit peccatorum remissio, vt Paralytico, Magdalenæ, Zachæo, Latroni in cruce, Caluinistis tamen hoc tempore non reuelatur. Vbi enim legis in Scriptura, Caluino, Bezæ, aut Pareo, remissa esse peccata? Volunt quidem ipsi, reuelationem contineri illis verbis Act. 13. 39. *In hoc omnis qui credit, iustificatur.* Et Rom. 3. 22. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum.* Sed nihil ad rem. Nam hæc reuelatio & promissio generalis est. Non enim dicit Scriptura, *Caluinus iustificatur*, aut *iustitia Dei super Caluinum*, sed generatim, *Omnis qui credit, iustificatur.* Et, *Iustitia Dei super omnes, qui credunt.* Porrò hæc generalis promissio non potest applicari huic aut illi in particulari, nisi hoc modo ratiocinando, *Omnis qui habet veram fidem in Christum, iustificatur: sed Caluinus aut Lutherus habet veram fidem in Christum: ergo Caluinus aut Lutherus iustificatur.* Hæc tamen applicatio non est sufficiens. Nam licèt syllogismus bonus sit, & maior propositio reuelata, tamen assumptio incerta & ambigua est, etiam Caluino teste. Sic enim habet lib. 3. Instit. c. 2. §. 10. *Tot vanitatis recessus habet, tot mendacij latebris scatet cor humanum, tam fraudulenta hypocrisi obtectum est, vt seipsum sæpe fallat.* Hîc fatetur Caluinus, sæpè hominē falli ac decipi, cùm putat se habere veram fidē, quam tamē non habet. Et clariùs §. 11. *Etsi in fidem non illuminan-*

tur nisi qui praeordinati sunt ad salutem, experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili ferè sensu atque electos affici, vt ne suo quidem iudicio quicquam ab electis differant. Si ita est, quomodo potest Caluinus certò credere, se habere veram fidem? quid si seipsum fallat? quid si inter reprobos sit,& non vero sensu fidei, sed simili afficiatur? quid si suo iudicio, cùm reprobus sit, putet se ab electis non differre? Vides, opinor, vt omnia incerta sunt etiam in sententia Caluini. Quomodo ergo certò tibi persuadeas, remissa tibi esse peccata per fidem in Christum? Nam si certus non es, te habere fidem, quomodo potes certus esse te per fidem iustificari?

3. *Alterum argumentum.* Actus fidei iustificantis debet praecedere iustificationem, seu remissionem peccatorum: sed ille actus, quo quis credit sibi remissa esse peccata, & se iustificatū esse, non praecedit iustificationem, seu remissionem, ergo non est actus fidei iustificantis. Maior patet, quia omnis causa est prior suo effectu, vt notum est ex philosophia: fides autem est causa iustificationis, vt constat ex illo Rom. 5.1. *Iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum.* Et fatetur Caluinus in antidoto Concilij Trident. sess. 6. ad canon. 9. his verbis, *Solam fidem iustificationis causam esse intelligimus.* Vnde concludo, fidem iustificantem esse priorem ipsa iustificatione, sicut causa est prior effectu. Quod etiam docet Augustinus lib. de spiritu & litera cap. 30. vbi statuit hunc ordinem in iustificationē, vt primo loco sit lex, per quam est cognitio peccati. Secundo fides, quae impetrat gratiam contra peccatum. Tertio gratia, quae iustificat à peccato. Verba Augustini sunt haec: *Per legem cognitio peccati, per fidē impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae abolitione peccati.* Et in Epist. 106. & alibi saepe repetit, per fidem impetrari remissionem peccatorum, ac proinde

de fidem esse priorem iustificatione. At verò, quòd actus ille, quo quis credit remissa sibi esse peccata, non sit prior iustificatione, ac proinde non sit actus fidei iustificantis (quod probandum nobis est) ex eo conuincitur, quia si esset prior iustificatione & remissione peccatorum, iam is, qui crederet remissa sibi peccata, falsum crederet. Nam dum ita crederet, non essent remissa, sed per illum ipsum actum remittenda. Responderi potest, illum actum fidei, & remissionem esse simul, ita vt eodem instanti remittantur peccata quo quis credit ea sibi remitti. Sed de instanti temporis non disputo, loquor de ordine naturæ seu causalitatis. Iuxta hunc ordinem dici non potest, actum illum credendi & remissionem peccati esse simul. Imò fateri coguntur aduersarij, actum illum & priorem esse, & posteriorem remissione peccati, quantumuis absurdum id sit. Priorem quidem, quia est causa remissionis, vt ipsi asserunt: posteriorem verò, quia remissio peccati est obiectum illius actus, actus autem præsupponit suum obiectum. Hinc necessariò debent concedere has duas propositiones. Remissionem factam esse prius natura, quàm credas factam esse, alioqui iudicium fidei non supponeret veritatem obiecti: & , remissionem non esse factam prius natura, quàm credas factam esse; quia per illum ipsum actum credendi tanquam per causam fieri debet. Hæ autem propositiones contradictoriæ sunt.

4. *Tertium argumentum.* Actus fidei iustificantis non debet tollere aut impedire orationem, Sacramenta, & alia pia opera in sacris literis commendata, & ad salutem pertinentia, vt per se manifestum est, atqui ille actus, quo quis certò credit, sibi remissa esse peccata, tollit & impedit omnia supradicta: ergo non est actus fidei iustificantis, sed potiùs impedientis iustificationé,

Minor

Minor probatur, quia si certa & Catholica fide credis, peccata tibi remissa esse; quomodo poteris adhuc orare, vt remittantur? quomodo dices cum Apostolis, *Dimitte nobis debita nostra*? Aut cum Publicano, *Deus propitius esto mihi peccatori*? Exemplo res fiet clarior. Sit Caluinista, qui heri adulterium commiserit: hodie per fidem apprehendit iustitiam Christi, & certò statuat, peccatum illud sibi remissum esse per Christum. Deinde, cum ceteris templum adeat, & orationem Dominicam pronunciet. Quo sensu, quo animo is dicat; Domine dimitte mihi adulterium? Cur non potiùs metuat hanc aut similem reprehensionem. Stulte & fatue quid agis? si certò credis, hoc peccatum tibi remissum esse, quid vltrà mihi molestus es? quid precaris vt remittam? si autem dubitas & firmam fidem non habes de remissione, quomodo postulas tibi remitti, quod sine firma fide remitti non potest? Vt persistam in hoc argumento, res à simili explicanda est: In schola Caluini tam certò ac firmiter vnusquisque debet credere, remissa sibi esse peccata propter Christum, quàm certò ac firmiter credit, Christum esse natum, & pro nobis mortuum ac crucifixum. At, si quis Deum oraret, vt Christus nasceretur, moreretur & crucifigeretur; is proculdubio infidelis esset, quia iudicaret Christum non esse natum & mortuum, & crucifixum, quod repugnat fidei: ergo similiter, si oraret Deum, vt remittantur sibi peccata, non minùs esset infidelis, quia iudicaret peccata non esse remissa, quod repugnat fidei Caluinistarum. De Sacramentis, & piis operibus idem dicendum est. Nam quorsum hæc necessaria sunt, si certò persuasus es, te coram Deo iustificatum esse nec ampliùs indigere vllo remedio ad peccatorum remissionem impetrandam? frustra Ananias dixit Saulo Act. 22. 16. *Exurge, & baptizare; & ablue peccata*

cata tua. Quare frustra? quia iuxta Caluinum, iam certò credebat Saulus, peccata esse ablura.

5. *Quartum argumentum.* Quando Scriptura loquitur de fide iustificante, non loquitur de illo actu Caluinistico, quo quis certò credat remissa sibi esse peccata, sed de aliquo alio actu: ergo actus ille Caluinisticus, non est actus iustificans. Antecedens probatur ex variis locis Scripturæ. Primus est ille Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Hic sine dubio agit Apostolus de fide iustificante, vt colligitur ex illis verbis, *Sine fide impossibile est placere Deo*, Et fatetur Caluinus lib. 3. inst. c. 14. §. 4. in fine. At quis est actus huius fidei iustificantis? An ille Caluinisticus, quo quis certò credit peccata sibi remissa esse per Christum? At de hoc nulla hîc mentio. Quis ergo? Audi ipsũ Apostolũ, *Oportet credere quia Deus est, & quia inquirentibus se remunerator sit.* Alter locus est Roma. 10. 9. *Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & in corde tuo credideris, quod Deus suscitauit illum à mortuis, saluus eris.* Hic etiam constat agi de fide iustificante, vt ostendit illa particula, *si credideris, saluus eris.* Sed quid oportet credere, vt sis saluus? an, remissa tibi esse peccata? hoc non dicit Apostolus. Quid ergo? *Iesum esse à mortuis resuscitatum.* Tertius locus est Ioan. 20. 31. *Hæc autem scripta sunt, vt credatis, quia Iesus est Christus filius Dei, & vt credentes vitam habeatis in nomine eius.* Certè hæc fides, de qua loquitur Euangelista, iustificans est, quia adfert vitam, & est illa, de qua Paulus Rom. 1. 17. *Iustus ex fide viuit.* Quis verò huius fidei actus? Non Caluinisticus, sed Euangelicus, *Credere Christum esse filium Dei.* Hunc actum habuit D. Petrus, cum dixit Matth. 16. 16. *Tu es Christus filius Dei viui.* Et quidem à Deo habuit, vt ibidem testatur Christus, *Beatus es Simon*

Barjona,

Barjona, quia caro & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus, qui in cœlis eſt. Omitto multa alia ſimilia loca, quæ intelliguntur de fide iuſtificante, & tamen non poſſunt explicari de ſpeciali fide remiſſionis peccatorum, ſed de fide diuinitatis, & aliorum myſteriorum.

6. Imò, quod mirum eſt, ea ipſa teſtimonia, quibus aduerſarij contra nos contendunt, ſolam fidem ſufficere ad iuſtificationem, nihil minus quàm actum illum Caluiniſticum præ ſe ferunt, vt Matth. 9. 2. *Videns Ieſus fidem illorum, dixit paralytico: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua.* Et infrà, v. 22. *Confide filia fides tua te ſaluam fecit.* Et Luc. 17. 19. *Vade, quia fides tua te ſaluum fecit.* Et Luc. 17. 42. *Reſpice fides tua te ſaluum fecit.* Hæc, & id genus alia, quæ importunè obiiciunt nobis aduerſarij pro ſola fide iuſtificante, nullo modo intelligi poſſunt de illo actu, quo quis credit remiſſa ſibi eſſe peccata per Chriſti mortem ac paſſionem: ſed de illo, quo, qui à Chriſto ſanati ſunt, credebant eum habere vim ſanandi, & ſe poſſe ab eo iuuari, vt ex ipſo contextu patet.

7. Ne ſim prolixior in citandis Scripturis, quæ paſſim occurrunt, vnum dumtaxat peto à Caluino, & eius diſcipulis, vt vel vnicum locum oſtendant in ſacris literis, vbi fides iuſtificans ſumatur pro illa ſpeciali fide qua quis certò ſibi perſuadet, ſe à peccatis iuſtificatum eſſe. Si aliquis eiuſmodi eſt, cur non exhibent? ſi non eſt, quid perſiſtunt in errore? quare pertinaciter tuentur, quod ex Scripturis tueri nõ poſſunt? Celebre apud illos eſt illud Apoſtoli Roman. 4. 3. *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam.* Sed hoc ipſo textu confodiuntur. Nam fides Abrahæ, quæ ad iuſtitiam illi reputata eſt non conſiſtebat in eo, quòd certò crederet, remiſſa ſibi eſſe peccata (hoc enim nuſquam aſſerit Scriptura) ſed in eo, quod crederet ſe futurum

patrem

patrem multarum gentium ex filio, quem sibi centenario vxor nonagenaria, & sterilis, præter solitum naturę cursum paritura esset. Id autem credere, nihil aliud erat, quàm credere, Deum, qui promiserat, omnipotentem & fidelissimum esse. Hoc expresse explicat Apostolus in eod. c. v. 18. vbi de fide Abrahæ sic loquitur: *Qui contra spem in spem credidit, vt fieret pater multarum gentium, secundùm quod dictum est ei: sic erit semen tuum, sicut stellæ cœli, & arena maris. Et non infirmatus est fide: nec considerauit corpus suum emortuum, cùm ferè centum esset annorum; & emortuam vuluam Saræ: sed confortatus est fide, plenissimè sciens, quia quæcumq; promisit Deus, potens est & facere.* Nescio, an aliquid clarius adduci possit ad refellendum Caluinistarum errorem de actu fidei iustificantis. Sed cæci sunt & in tenebris ambulant. Oculos habent, & non vident.

8. Obiici potest illud ex Symbolo, *Credo remissionem peccatorum*, sed frustra. Nam sensus illius articuli non est: *Credo mihi remissa esse peccata*; sed credo & confiteor in Ecclesia Catholica esse donum remissionis peccatorum, quod per Baptismum & alia Sacramenta percipitur. Vnde quod in Symbolo Apostolico dicitur, *Credo remissionem peccatorum*: in Constantin. explicatur, *Cõfiteor vnum baptisma in remissionem peccatorum*. Et Catechumeni, qui ante Baptismum recitant & credunt totum fidei Symbolum, non iam habent, sed adhuc expectant remissionem per Baptismum obtinendam.

QVÆSTIO. VIII.

An fides sit triplex?

1. OCtaua Caluini propositio est, triplicem esse fidem: vnam historicam, qua credimus vera esse quæ narrantur in Scripturis: alteram miraculorum, qua credimus nihil esse, quod à Deo fieri non possit:

poſſit: tertiam promiſſionum, qua credimus veras eſſe Dei promiſſiones de gratuita peccatorum remiſſione per merita Chriſti.; Has tres fides reſpondere tribus in Deo proprietatibus hiſtoricam; veritati: miraculorum, potentiæ: promiſſionum, bonitati. Nos nec prima, nec ſecunda, ſed ſola tertia iuſtificari. Addunt, fidem promiſſionum eſſe duplicem: vnam generalem, qua generatim credimus promiſſam eſſe remiſſionem peccatorum iis omnibus, qui in Chriſtum credunt: alteram ſpecialem, qua vnuſquiſque in particulari promiſſionem illam ſibi applicat, credendo, certóque ſtatuendo, omnia peccata propter Chriſti meritum ſibi eſſe remiſſa. Hanc ſpecialem propriè eſſe illam, qua iuſtificamur. Vide Caluinum lib. 3. inſt. cap. 2. per multos paragraphos, Kemnitium 1. parte examinis Concilij Tridentini, & alios paſſim.

2. Hæc ſententia planè noua eſt, & antiquis Patribus incognita, de qua doctiſſimus noſter Maldonatus in cap. 9. Matth. ſic habet: *Iſta triplex fides, quam iſti nuper inuenerunt, figmentum eſt, ſomnium eſt, portentum eſt, chimæra eſt, & ſi vnam haberent fidem, omnem haberent, quia triplicem habent, nullam habent.* Aptiſſimè.

3. Et facilè refelli poteſt. Primò, quia illa fides ſpecialis iam exploſa eſt, oſtendi neminem poſſe certò credere, ſibi in particulari remiſſa eſſe peccata. Hoc enim reuelatum non eſt. Secundò, quia falſum eſt, fidem miraculorum non iuſtificare. Certè fides illa, de qua loquitur Chriſtus Marci 16.16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit: qui verò non crediderit condemnabitur.* Hæc, inquam fides iuſtificans eſt; quia qui illam habet, ſaluus erit, qui non habet, condemnabitur. Et tamen eadem fides miraculorum eſt, vt patet ex verbis ſequẽtibus: *Signa autem eos, qui crediderint, hæc ſequẽtur. In nomine meo dæmonia eiicient, linguis loquentur nouis,*

ſer

serpentes tollent, &c. Similiter Apostolus 1.Cor. 13.13. cùm ait: *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas*; loquitur de fide iustificante, vt fatetur Caluinus lib. 3. instit.cap. 18.§.8. Et tamen loquitur de illa fide, de qua paulò antè locutus erat in eodem capite v.2. *Si habuero omnem fidem, ita vt mōtes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Hæc autē est fides miraculorum.
4. Falsum quoque est, fidem historicam non iustificare. Annon fides historica est, qua credimus Christum esse cruci affixum, mortuum, sepultum, descendisse ad inferos, resurrexisse à mortuis, & ad cœlos ascendisse; Nisi Caluinistæ velint fabulam, non historiam esse, quæ ab Euangelistis de Christi morte, sepultura, resurrectione, & aliis mysteriis accuratè scripta sunt. Atqui eadē illa fides, qua hæc omnia de Christo credimus fides iustificans est, vt partim ex Symbolo Apostolico & Athanasij, partim ex Scripturis clarissimè ostenditur Rom. 10.9. *Si in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitauit à mortuis, saluis eris* Et 1.Cor.15.1. *Notum facio vobis Euangelium, per quod saluamini, quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris, & quia sepultus est, quia resurrexit tertia die*, &c. Nec opus est pluribus testimoniis in re clara.
5. Ad extremum, quæro ex Caluinistis, cùm dicunt triplicem esse fidem, an loquantur de habitu fidei, an verò de actu; Si de habitu, non plures, sed vnus tantùm est. Si de actu, non tres tantùm, sed infiniti sunt. Nam sicut alio actu credimus promissiones Dei de remissione peccatorum, alio historias à Deo reuelatas, alio omnipotentiam Dei; sic etiam alio credimus minas & terrores Dei, alio Vnitatem & Trinitatem Dei, alio Ecclesiam Catholicam, alio futurum iudicium, & sic deinceps.
6. Vnde rectè Catholici docent, fidem, si sumatur

pro dono habituali ac permanente, quod à Deo nobis infunditur, vnam tantùm esse, & extendi ad ea omnia credenda, quæ diuinitus reuelata sunt. Sortiri autem varia nomina, ratione diuersarum partium sui obiecti adæquati. Et quidem quatenus fertur in historias à Deo reuelatas, vocari fidem historicam: quatenus in omnipotentiam Dei, cui nihil impossibile est, fidem miraculorum: quatenus in promissiones à Deo factas, fidem promissionum. Itaque non esse tres fides, sed vnam, quæ variis nominibus efferri possit: Porrò eandem fidem tametsi vna sit, habere diuersos actus: quorum vno credatur vnus articulus, alio alius, & ita deinceps Nullum tamen esse, quo quis certo persuasus sit, peccata sibi esse remissa, eò quòd hic actus non versetur circa rem à Deo reuelatam.

QVÆSTIO IX.

An fides donetur solis prædestinatis?

1. NOna Caluini propositio est, fidem esse propriam electorum, & ab ea reprobos excludi. Asseritur ab ipso lib. 3. inst. c. 22. §. 10. *his* verbis: *Quod si electio fidei mater est, in eorum caput retorqueo argumentum. ideo nō esse generalem fidem, quia specialis est electio.* Et c. 24. §. 13. *Cur ergo gratiam illis largiendo, hos prætermittit; De aliis causam reddit Lucas, quia ad vitam sunt ordinati. De aliis ergo quid sentiemus, nisi quia sunt vasa iræ in contumeliam?* Hic non solùm excludit reprobos à fide, sed etiam causam addit, cur excludi debeant, quia scilicet ad contumeliam destinati sunt.

2. Pareus interpretatur mentem Caluini his verbis: *Omnes vocantur ad fidem soli electi donantur fide.* Nimirū breui

breui compendio duobus laqueis se implicat. Altero, cùm ait, solos electos donari fide. Altero, cùm addit omnes vocari ad fidem. Ac primò, non solos electos, sed aliquando reprobos etiam donari fide, constat exẽplo Iudæ proditoris, Simonis Magi, Nicolai Antiocheni qui reprobi fuerunt. De Iuda testantur Tertullianus, Cyrillus, Hieronymus apud Toletum in cap. 6. Ioannis annotatione 36. Et probatur ex scripturis, tum generatim, tum speciatim. Generatim quidem ex illo Matth. 13. 12. *Vobis datum est nosse mysteria regni cœlorum illis autem non est datum.* Loquitur 12. Apostolis, inter quos erat Iudas. Item ex illo Lucæ 9. 1. *Conuocatis autem duodecim Apostolis, dedit illis virtutem & potestatem super dæmonia, & vt languores curarent: Et misit illos prædicare regnum Dei.* Et paulò post, v. 6. *Egressi autem circumibant per castella euangelizantes & curantes vbique.* Certè, si Iudas à Christo missus est prædicare fidem Euangelij quomodo ipse non habuisset fidem Euangelij, præsertim cũ verisimile sit, Christum non nisi idoneos misisse in hoc munus? Item ex illo Ioan. 17. 5. *Verba quæ dedisti mihi dedi eis, & ipsi acceperunt, & cognouerunt verè, quia à te exiui, & crediderunt, quia tu me misisti.* Sermo est de duodecim Apostolis, vt ex contextu patet.

3. Speciatim potest idem ostendi, primum ex illo Ioannis 6. 70. *Nonne ego vos duodecim elegi, & vnus ex vobis Diabolus est?* quasi dicat; Nonne, cùm à me electi estis, boni omnes eratis; quo ergo modo vnus ex vobis mutatus est? Hanc enim vim habet verbum illud, *Elegi*, absolutè positum. Non enim eligimus, nisi bona, nisi aliquo fortassis mentis errore, qui in Christum cadere non poterat, Item ex illo Ioan. 17. 12. *Pater, quos dedisti mihi, custodiui, & nemo ex eis periit, nisi filius perditionis.* Hîc tria expende. Primò, Patrẽ dedisse filio duodecim Apostolos, inter quos erat Iudas. Secũdò filium

recepisse eos in suam custodiam. Tertiò, ex iis solum Iudam periisse. Hinc sumo tria argumenta, quibus probo Iudam fuisse aliquando bonum ac fidelem. *Primum* est. Quemcunque pater dat filio, is venit ad filium, iuxta illud Ioan.6.37. *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet:* sed Iudam dedit filio, vt ex dictis patet: Ergo Iudas venit ad filium. At non potuit venire ad filium, nisi per internam fidem & vocationem à Deo Patre profectam, iuxta illud Ioan. 6. 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum,* non vi, vt interpretatur Augustinus, sed interno amore & beneuolentia. Ergo Iudas interno instinctu & dilectione ad Christū perductus est, ac proinde erat tunc bonus secundùm præsentem iustitiam. *Alterum.* Is qui semel recipitur in Christi custodiam, non deseritur à Christo, nisi ipse deserat Christum, & ideo, quandiu manet in illa custodia ac protectione, habet omnia præsidia gratiæ, quæ ad salutem necessaria sunt, vt patet ex illo Ioann. 6.37. *Eum qui venit ad me, non eiiciam foras.* q. d. Si omnino velit à me abire, abeat; ego illum non eiiciam. Et v.39. *Hæc est voluntas Patris mei, vt omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo,* id est, ego neminem perdam mea negligentia, sed si quis perditur, sua culpa perditur. Atqui Iudas semel receptus fuit in Christi custodiam cum reliquis Apostolis, ergo quamdiu mansit in illa custodia, non defuerunt illi præsidia ad salutem necessaria: ergo nec fides. *Tertium.* Quando multi sunt simul coniuncti, & vnus ex iis dicitur perire, necesse est, eum aliquid amittere quod habebat cum cæteris, antequam periret; quo pacto in castris miles dicitur perire, qui amittit vitam quam habebat: Et in naufragio mercator, qui amittit fortunas: Et in ciuitate infamis, qui amittit famam, & ita deinceps. Si ergo ex Apostolis periit Iudas, quid amisit, quod antea habe-
bat;

bat? vtique iustitiam & sanctitatem.

4. De Simone Mago, quod & ipse fidem habuerit, testatur S. Lucas in Act. Apost. c. 5. 12. his verbis: *Cùm verò credidisset Philippo euangelizanti de regno Dei, & in nomine Iesu Christi baptizarentur viri ac mulieres, tunc Simon & ipse credidit, & cùm baptizatus esset, adhærebat Philippo.* Ecce, Simon credit, baptizatur, Philippo adhæret. At occurrit Caluinus, non fuisse veram fidem, sed fidei vmbram, aut fallacem simulationem. Vel hoc sciuit Philippus, vel ignorauit. Si sciuit, cur eum baptizauit? si non sciuit, vnde Caluinus scire potuit? Certè ex Luca qui historiam scripsit, non accepit. Nam is disertè refert, Simonem credidisse, baptizatum esse, Philippo adhæsisse. Nihil addit de vmbra fidei, nihil de simulatione.

5. De Nicolao Antiocheno scribit idem Lucas c. 6. 3: *Considerate ergo, patres, viros ex vobis boni testimonij septem, plenos Spiritu sancto & sapientia. Et elegerunt Stephanum, & Philippum, & Prochorum, & Nicanorem, & Timonem, & Parmenam, & Nicolaum aduenam Antiochenum.* Vides Nicolaum fuisse tunc virum boni testimonij, plenum Spiritu sancto & sapientia. Hoc fieri non potuit sine fide, sine qua impossibile est placere Deo. At Nicolaus fuit reprobus: ergo reprobi aliquando donantur fide.

6. Sed ex ipso Caluino, Caluinum & Pareum refellamus, hoc argumento. Nullus ingreditur in Ecclesiam visibilem, nisi per remissionem peccatorum: sed multi reprobi sunt in Ecclesia visibili: ergo multis reprobis remittuntur peccata: at non remittuntur nisi per fidẽ. Ergo multi reprobi habent fidem: singulæ partes huius argumenti afferuntur à Caluino. Ac primò nullum ingredi in Ecclesiam visibilem, nisi per remissionem peccatorum, tradit Caluinus lib. 4. instit. c. §. 20. his

verbis; *Est ergo primus nobis in Ecclesiã Dei ingressus peccatorum remissio* Et §. 21. & 22. &. similia habet, addēs hāc remissionem *per Ecclesiæ ministros & pastores nobis dispensari, vel Euãgelij prædicatione, vel Sacramentorũ administratione.* Deinde, quod multi reprobi sint in Ecclesia visibili, docet ibidem §. 7. cùm explcat in eo differre visibilem ab inuisibili, quod in hac soli prædestinati sunt, in illa multi non prędestinati. Denique, quod peccata non remittantur, nisi per fidem, receptissimũ apud Caluinistas est, & colligitur ex illo Pauli Hebr. 11. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo.* De quo vide Caluinum l. 3. c. 12. Hactenus de donatione fidei.

7. Iam quod Pareus asserit, tametsi solis electis donentur fides, omnes tamen vocari ad fidem, qomodo consistere potest? Et quæro breuiter seriò, an ioco, vocantur reprobi ad fidem? Non seriò, quia Deus immutabili consilio statuit eis negare fidem, teste Caluino l. 3. c. 24. §. 12. Ergo ioco. hoc fatetur Caluinus ibid. §. 13. his verbis: *Vocem ad eos dirigit, sed vt magis obsurdescant: lucem accendit sed vt reddantur cæciores: doctrinam profert, sed qua magis obstupescant: remedium adhibet, sed ne sanentur.* Audis, qua ratione Deus vocet reprobos ad fidem secundùm Caluini sententiam? Vocat, sed non seriò: simulat se velle illis benefacere, & nihil minus in animo sentit: exterius offert suam operam, & interius meditatur eorum ruinam & perniciem. Hinc Libertini, Caluini discipuli, apertè dixerunt, *Deum simulatorem esse*, & hoc non solùm Caluini, sed etiam Scripturæ testimonio confirmarunt, citantes illud Ps. 2. 4. *Qui habitat in cælis, irridebit eos.* Atqui hinc vlterius progressi, colligebant licere sibi bilingues esse, simulare & dissimulare, in multiplices se trans formare species: & in hoc consistere libertatem Christiani hominis. Refert hæc omnia Caluinns ipse in instructione

contra Libertinos, c.8. Nec videntur Pareo displicere; dicat tamen ipse, quid sentiat.

QVÆSTIO X.

An fides amitti possit?

1. DEcima Caluini propositio est, fidem semel habitam amitti non posse. Asseritur ab ipso l. 3. inst.c.2. §. 11. his verbis: *Ergo vt solos electos semine incorruptibili Deus in perpetuũ regenerat, vt nunquã dispereat semen vitæ eorum cordibus insitum, ita solidè in illis obsignat adoptionis suæ gratiam, vt stabilis ac rata sit.* Et §. 12. *Hoc interim tenendum est, quantumuis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suæ adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam.* Et c.21. §. 6. *Iam neque dubium est, cùm orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur, quod Petro, vt nunquam deficiat fides illorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse.* His locis ait Caluinus, fidem electorum esse ratam & stabilem, nunquam disperire, nunquam deleri posse ex eorum cordibus, extra periculum defectionis esse.

2. Hæc propositio hæretica est, & olim à Iouiniano asserta apud Hieronymum l.2. contra Iouinianum. Et refellitur primò, quia si fides amitti non potest, mentitus est Apostolus, cùm dixit 1.Tim.1.19. *Quidam circa fidem naufragauerunt, ex quibus est Hymeneus, & Alexander.* Et c.4.1. *In nouissimis temporibus discedent quidam à fide, attendentes spiritibus erroris, & doctrinis dæmoniorum.* Deinde, si fides amitti non potest, vnde tot sunt in mundo hæretici? *Oportet hæreses esse*, inquit Apostolus. Hoc autem interest inter hæreticos & paganos, quòd hi fidem nunquam habuerunt, illi habuerunt & amiserunt. De quibus Apostolus

Actor. 20. 30. *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes peruersa.* Denique iam superiùs ostendi, Simonem Magum & Nicolaum Antiochenum habuisse veram fidem, qui tamen postea hæretici facti sunt.

3. Dauid Pareus, quia videbat hanc Caluini sententiam defendi non posse, conatus est nouo commento illam illustrare, vel potiùs obscurare. Nam in appendice suarum thesium de peccato, sic habet; *Fides potest amitti quoad nos & causas secundas: non potest quoad consilium Dei totaliter & finaliter ab electis, qui perire non possunt.* Hîc duo asserit Pareus. Primum est, fidem posse amitti quoad nos & causas secundas. Quæro, an de solis electis, an etiam de reprobis id intelligat? Si de vtrisque, verum quidem est quod asserit, sed sibi ipsi repugnat. Docet enim reprobos nunquam donari fide: quomodo ergo amittere eam possunt? si de solis electis, dupliciter peccat. Primò, quòd existimet solos electos donari fide, quod suprà refutatum est. Secundò, quod recedat à Caluino præceptore suo, & cõsentiat. Catholicis, quos habet pro aduersariis. Catholici docẽt, Electos ad breue tẽpus posse fidẽ amittere; Caluinus negat, vt ex ipsius verbis paulò antè citatis patet.

4. Secundò asserit Pareus, fidem Electorũ, licèt amitti possit quoad nos, non tamen quoad consilium Dei, præsertim finaliter & totaliter. Assentior Pareo, si hoc vult dicere, quod Catholici docent, aliquando contingere, vt fides Electorum per peccatum infidelitatis ad breue tempus tollatur; nihilominus tamen Dei consilium & propositum esse, restituere illis fidem, antequam moriantur. Hoc enim verissimè dictum est. Sed aliud intendit Pareus, nimirum, fidem eo ipso tempore, quo tollitur reipsa ab Electis, non tamen tolli in iudicio Dei, ad eum ferè sensum, quo dicunt Caluinistæ, peccata eo ipso tempore, quo reipsa

manent

manent in homine iustificato, non manere in iudicio Dei, sed tolli. Vnde hic erit sensus aliquando fieri vt electi in seipsis reuera fideles non sint, quia fidem amiserunt: tamen in iudicio Dei censeri fideles, perinde ac si fidem haberent: sed error est. Primò, *quia iudicium Dei est secundum veritatem*, teste Apostolo: at censere hominem fidelem, qui fidelis non est, aut sanum, qui infirmus est, non est censere secundum veritatem. Secundò, ponamus aliquem Electum, qui in seipso fidem amiserit. Vel eo tempore, quo fide caret, imputantur illi peccata in iudicio Dei, vel tolluntur. Si imputantur, iam in iudicio Dei censetur iustus & impius: quomodo ergo in eodem iudicio & eodem tempore potest censeri fidelis? Si tolluntur, ergo in iudicio Dei iustificatus est, non per propriam iustitiam inhærentem, quam non habet, sed per iustitiam Christi, quæ illi imputatur: at non potest illi imputari nisi per fidem apprehensam, neque potest fide apprehendi, vbi fides reipsa non est. Expediat se hîc Pareus.

QVÆSTIO XI.

An omnes fideles certi sint de sua iustitia?

1. VNdecima propositio est, omnes fideles certos esse de sua iustitia, perseuerantia, & prædestinatione. Asseritur à Caluino in antidoto Conc. Trident. sess. 6. ad cap. 10. 13. & 14. & ibidem ad canon. 14. 15. & 16. Et apertè sequitur ex ipsius fundamentis, quæ sunt hæc. *Primum*, fidem esse propriam electorum. *Alterum*, fidem nunquam amitti. *Tertium*, sola fide hominem iustificari. *Quartum*, qui fidem habet certum esse de sua fide. Hinc sequitur, si is, qui fidem habet, certus est de sua fide, certum quoque esse de sua iustitia

quia sola fides iustificat: certum de sua perseuerantia quia fides non amittitur: certum de sua electione, quia fides propria electorum est.

2. Hæc propositio refellitur primò generatim ex iisdem principiis, quibus innititur. Nam tria priora manifestè falsa sunt, vt probatum est hactenus. Quartum porrò, siue verum, siue falsum sit nihil ad rem facit. Nam etsi is, qui fidem habet, certus esset de sua fide, non ideo quoque certus esset de sua iustitia, si sola fides non iustificat; nec certus de perseuerantia, si fides amitti potest; nec certus de prædestinatione si fides communis est reprobis & prædestinatis.

I. Pars de certitudine iustitiæ.

3. Deinde refellitur speciatim quoad singulas partes. Et quidem prima pars de certitudine iustitiæ, ac remissionis peccatorum, apertè pugnat cum Scripturis. Eccl. 9. *Nescit homo, vtrùm odio vel amore dignus sit, sed omnia in futurum seruantur incerta.* Eccl 5. 5. *De propitiato peccato noli esse sine metu* Psal. 18. 13. *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me Domine.* Prou. 21. 2. *Omnis vita viri recta sibi videtur: appendit autem corda Dominus,* 1. Cor. 4. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Qui autem iudicat me, Dominus est.*

4. Hæc & similia Scripturæ testimonia proferunt Catholici contra certitudinem præsentis iustitiæ. Ego primum & vltimum duntaxat vrgebo: Inquit ergo Salomon: *Nescit homo, vtrùm odio vel amore dignus sit, sed omnia in futurum seruantur incerta, eo quòd vniuersa æquè eueniant iusto & impio.* Verba clara sunt, & clarissimè explicantur à D. Hieronymo & aliis. Sed conatur Caluinus lib. 3. inst. c. 2. § 38. se expedire. Ait Salomonem non loqui de notitia fidei, sed de ea, quæ haberi potest ex euentu externo, vt sensus sit: ex beneficiis & flagel-

lis,

iis, quæ homini quotidie obueniunt à Deo non posse cognosci, quos diligat Deus, aut quos odio prosequatur. Quare, quia tá beneficia, quàm flagella, æquè eueniunt bonis & malis. Si ergo quæras ex Caluino, an homo possit certò cognoscere, se iustum esse, & à Deo diligi, respondebit cum hac distinctione, posse eum cognoscere per internam fidem, non posse per externa beneficia.

5. Sed facilè refellitur Caluinus. Primò ex scopo & argumento Salomonis. Voluit probare, non posse hominem in hac vita cognoscere de seipso, an diligatur à Deo, nec-ne. Probauit autem hoc modo si id posset cognoscere, maximè beneficiis Dei cognosceret: at hinc non cognoscit, cùm beneficia Dei sint communia bonis & malis: ergo non potest certo cognoscere. In hoc syllogismo supponit Salomon, non posse eum id cognoscere per internam fidem, alioqui maior propositio non esset sufficienter distributa. Deberet enim distribui hoc modo; *Si homo posset cognoscere, se esse iustum, & à Deo diligi, vel id cognosceret per internam fidem, vel per externa signa.* At Salomon omisit prius membrum de interna fide: ergo censuit nihil ad rem pertinere.

6. Secundò, refellitur Caluinus ex illa particula, *Omnia in futurum seruantur incerta.* At quomodo incerta omnia, si quisque per notitiam fidei certus est, se diligi à Deo, & non odio haberi? Tertiò refellitur ex propriis verbis. Nam l. 3. instit. cap. 2. §. 38. assignás causam, cur Deus nolit hominem cognoscere de seipso, an iustus sit, nec-ne, sic habet: *Id facit ad vanitatem humani ingenij arguendam, cùm in rebus scitu maximè necessarijs tanta hebetudine teneatur.* At quomodo tenetur hebetudine, si habet certam & indubitatam notitiam fidei de sua iustitia, & amicitia cum Deo? Hæc minimè

inter

inter se cohærent. Nec mirum, quia ab hæretico prolata sunt.

7. Iam D. Pauli testimonium non minus efficax est. *Mihi*, inquit, *pro minimo est, vt à vobis iudicer*, id est, non magni facio aliena de me iudicia, quia scio, quàm sint incerta. *Sed neque me ipsum iudico*, id est, nec meo iudicio fidere audeo. *Nam etsi nihil mihi conscius sim, non tamen in hoc iustificatus sum*, id est, non ideo iustus sum, quia bonam conscientiam habeo. Fortasse enim Deus videt aliquid in mea conscientia, quod ego ibi non video. *Qui autem iudicat me, Dominus est*, i. solus Deus est verus iudex, qui omnia nouit. Hactenus verba Apostoli. Hinc colligunt Patres incertitudinem gratiæ, & remissionis peccatorum. Et meritò. Nam si Paulus fatetur nec se, nec quemquam aliorum hominum scire, an ipse sit fidelis dispensator mysteriorum Dei: quod veniebat in quæstionem, sanè & nos fateri debemus, neque nos, neque alium quenquam de seipso scire, an sit iustus & amicus Dei. Nisi Caluinistæ plura cognoscant de seipsis, quàm de se Apostolus, quod non credo.

8. Sanè Augustinus in Psalm. 41. expendens verba Apostoli iam citata, sic exclamat: *Tantámne profunditatem creditis esse in homine, qua lateat ipsum hominem, in quo est?* Et ibid. *Cor hominis abyssus est. Quid enim est profundius hac abysso? Loqui homines possunt, videri possunt, audiri in sermone: sed cuius cogitatio penetratur? cuius cor inspicitur?* Et serm. 23. de verbis Domini: *Fortasse tu nihil inuenis in conscientia tua, inuenit ille, qui melius videt.* Et homil. 35. *Quamdiu viuimus hîc, de nobis ipsis nos ipsi iudicare non possumus, non dico, quid cras erimus, sed quid hodie simus.*

9. Similia habent alij Patres. Sed Caluinus vult plus sapere, quàm ipsi. Nec desunt Scripturæ loca, quibus se defendat. Ac primum obiici illud Roman. 8. 16.

Ipse

Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij Dei. Ex quo videtur concludi, nos infallibiliter certos esse de iustitia nostra, quia testimonium Spiritus sancti infallibile est. Respondeo. Testimoniũ Spiritus sancti est duplex. Alterum fit per reuelationẽ, seu verbum expressum, ex parte intellectus. Alterum per experimentalem quendam affectum & motionem ex parte voluntatis. De posteriori loquitur Apostolus. Neque hoc facit, vt quis infallibiliter sciat, se à Spiritu sancto moueri, & Dei amicum esse. Nam aliquando spiritus malus transfigurat se in Angelum lucis. Vnde fit, hominem falli ac decipi posse. Deinde constet sanè homini se impelli à Spiritu sancto, nondum constabit, se eo modo affici, quo amici Dei afficiuntur. Nam & peccatores à Spiritu sancto interdum pulsantur & impelluntur. Hoc fatetur Caluinus lib. 3. inst. cap. 2. §. 11. cùm ait: *Experientia ostendit, reprobos interdum simili ferè sensu atque electos affici, vt ne suo quidem iudicio quicquam ab electis differant.*

10. Secundò obiicit illud Rom. 8. 38. *Certus sum, quia neque mors, neque vita poterit nos separare à charitate Dei.* Respondeo. Non loquitur Apostolus de certitudine fidei, sed tantùm de morali, quæ ex signis & coniecturis gignitur. Nam Græcè est, πέπεισμαι, id est, persuasus sum, seu confido. Vnde etiam Ambrosius hoc loco, & Hieronymus in epistola ad Algasiam quæst. 9. non legunt, *certus sum*, sed *confido.* Et ipsemet D. Paulus in eadem epistola c. 15. v. 14. vtitur eodem verbo, cùm dicit, *Certus sum fratres mei, quoniam pleni estis dilectione.* Vbi sanè non vult significare, se habere certitudinem fidei de dilectione Romanorum, sed moralem tantùm persuasionem.

11. Tertiò obiicitur illud 1. Corinth. 2. 12. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex*

Deo est, vt sciamus, quæ donata sunt nobis. Resp. Duplicia sunt dona Dei. Quædam gratiæ, quæ donantur in hac vita; quædam gloriæ, quæ in altera. Nos hîc disputamus de priori genere. Apostolus loquitur de posteriori. Sensus ergo est, nos à solo Dei spiritu didicisse, quæ dona ab æterno Deus præparauerit nobis post hanc vitam. Hoc patet ex verbis præcedentibus, quæ sic habent; *oculus non vidit, nec auris audiuit, quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum: Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum.*

12. Quartò obiicitur illud 1. Ioan. 3-14. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Et c. 4. 13. *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, & ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis.* Et c. 5. 19. *Scimus, quoniam ex Deo sumus.* Respondeo. Non loquitur Ioannes de notitia fidei, sed de coniecturali, Nam notitia fidei fundatur in reuelatione Dei ex parte intellectus. Ideo tamen intellectu assentimur alicui rei per notitiam fidei, quia à Deo reuelata est, Notitia verò, de qua Ioannes agit, non fundatur in reuelatione, sed in signo seu affectu quem in nobis experimur ex parte voluntatis. At enim nos scire, quod simus translati de morte ad vitam, & quod in Deo maneamus, *quia diligimus fratres*, id est, quia experimur in nobis affectum charitatis circa proximos: qui affectus non potest esse, nisi à Deo. Vnde subdit ibidem; *Qui non diligit fratrem, manet in morte.* Quasi dicat; Sicut ex præsentia amoris colligimus nos esse Dei amicos, ita ex defectu amoris, colligimus nos esse in morte, id est, in statu peccati mortalis. Iam verò, quod huiusmodi notitia, quæ per internum experimentum habetur, non sit omnino infallibilis, patet ex iis, quæ dicta sunt ad primam obiectionem.

13. Quintò obiicitur illud 2. Corinth. 13. 5. *Vosmetipsos tenta*

tentate, si estis in fide. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus in vobis est? nisi fortè reprobi estis. Hinc videtur sequi, reprobos esse, qui non cognoscunt se esse in fide & gratia Christi: & è contrario, quotquot prædestinati sunt, hoc cognoscere. Respondeo Nihil conuincit hic locus. Primò, quia Apostolus tantùm loquitur de fide, non de iustitia, quæ distincta sunt. Nec sequitur, eum, qui certus de sua est fide, consequenter certum esse de sua iustitia. Secundò, loquitur de Christo habitante in Corinthiis per potentiam & miracula, quæ apud illos faciebat, non autem de Christo habitante in ipsis per gratiam sanctificantem. Hinc tertiò apparet, illum hortari Corinthios, vt tentent seipsos, si sint in fide, non quòd cupiat singulos certos esse de sua fide, quam quisque in se habet: sed quòd velit eos attendere, an non credant Christum apud ipsos virtutes & miracula operari. Denique, etsi daremus Apostolum loqui de fide & iustitia cuiusque in particulari, nihil esset incommodi. Non enim dicit, *Vos ipsi certi estis de fide & remissione peccatorum; & certò creditis, Christum in vobis esse,* sed multò aliter; *Vosmetipsos,* inquit, *tentate, si estis in fide* At quid opus esset hoc tentare, si ipsi certi essent, se habere fidem, & esse iustos coram Deo?

II. Pars de certitudine perseuerantiæ.

14. Sat multa prima parte. Sequitur altera pars, qua asserit, nos certos ac securos esse de perseuerantia. Et refellitur primò, quia si nemo certus est de præsenti iustitia, vt iam probaui, quomodo potest esse certus de perseuerantia in iustitia? Sanè nemo certus est, se perseueraturum in bona fama, & existimatione, si dubius est, an habeat bonam famam & existimationem. Secundò, quia Scriptura hortatur nos ad timorem, non ad securitatẽ. Ro. 11. 20. *Tu autẽ fide stas? noli altũ sapere*

sed

ſed time. Philip. 2. 12. *Cum metu & tremore ſalutem veſtram operamini.* Pſal. 2. 11. *Seruite Domino in timore. Apprehendite diſciplinam, nequãdo iraſcatur Dominus, & pereatis de via iuſta.* Hîc clamabunt Caluiniſtæ, Dauidem eſſe Papiſtam, & inſanire, quòd iubeat ipſos eſſe in timore, ſe verò ſecuros eſſe de vita æterna, non poſſe perire de via iuſta, nec Deum iraſci poſſe prædeſtinatis.

15. Et argumentatur hoc modo. Quicunque orat pro dono perſeuerantiæ, certò debet credere, ſe accepturum perſeuerantiam: Sed omnes fideles orant pro dono perſeuerantiæ, ergo, &c. Maior patet ex illo Iacob. 1. 6. *Poſtulet autem in fide nihil hæſitans.* Hîc iubemur petere à Deo ſine hæſitatione: ergo iubemur eſſe certi, nos impetraturos quod petimus. Reſpondeo. Hæc duo diſtinguuntur, credere ſine hæſitatione, Deum poſſe præſtare, quod petis: &, credere ſine hæſitatione, Deum reipſa præſtiturum, quod petis. Illud prius tenemur abſolutè credere; hoc poſterius cum conditione, ſi nimirum ex parte noſtra ſit defectus, vel, ſi viſum eſt expedire. Hoc patet exemplo D Pauli, qui non hæſitauit fide, quando ter Deum rogauit, vt liberaretur à ſtimulo carnis, & tamen reipſa non impetrauit. Quæres, quomodo ergo verum eſt illud Marci 11. 24. *Quæcũque orãtes petitis, credite quia accipietis.* Reſpõdeo. Hoc verum eſt ſub conditione, ſi bene petamus, &, ſi nobis expediat. Et quidem expedit habere perſeuerantiam, non tamen ſemper bene rem petimus. Quare? quia nemo bene petit perſeuerantiam, niſi qui eam petit perſeueranter vſque ad finem vitæ. At quis certus eſt, ſe perſeueranter petiturum?

III. Pars de certitudine prædeſtinationis.

16. Tertia pars de certitudine prædeſtinationis, & vitæ æternæ, eodem modo refutatur. Si enim certò neſcias, te perſeueraturum in gratia, quomodo certò ſcias

sciàs, te saluum fore, & prædestinatum esse? Et sanè, si vnicuique fideli certò constaret, se ad vitam æternam esse prædestinatum, cur non abiiciat omnem timorem & solicitudinem, præsertim cùm prædestinatio mutari aut falli non possit?

19. Obiiciunt illud 1. Ioan. 5. 13. *Hæc scribo vobis, vt sciatis, quoniam vitam habetis æternam, qui creditis in nomine filij Dei.* Respondeo. Qui credunt, habent vitam æternam in spe, non in re, iuxta illud Rom. 8. 24. Spe salui facti sumus. Vt autem reipsa accipiant vitam æternam, opus est perseuerantia, iuxta illud Hebr. 3. 14. *Participes Christi effecti sumus, si tamen initium substantiæ eius vsque ad finem firmum retineamus.*

QVÆSTIO XII.

An bona opera sint necessaria?

1. VLtima propositio est, solam fidem sufficere ad conseruationem sui ac iustitiæ, adeóque ad consequendam vitam æternam, nec egere bonorum operum adminiculo. Hec propositio non quidem disertis verbis asseritur à Caluino, sed tamen necessariò sequitur ex ipsius principiis. Nam ipse alibi docet, omnia opera iustorum esse peccata mortalia, vt ostensum est cap. 4. Item legem Dei seruatu esse impossibilem, lib. 2. inst. cap. 7. §. 5. Ex priori sequitur, aut nulla opera esse necessaria ad salutem, aut ea quæ sunt peccata mortalia, esse necessaria. Ex posteriori, non necesse esse, legem obseruari, quia obseruatu impossibilis est, ac proinde nulla opera requiri ad vitam æternam.

2. Hæc tria disputari possent, quæ connexa sunt. Primò, de veritate bonorum operum. Secundò de necessi-

tate. Tertiò, de eorum vi ac merito. Sed quia hæc peculiarem exigunt tractatum, pauca tantùm attingam de secundò puncto, & ostendam vno aut altero Scripturæ testimonio, bona opera esse ad salutem necessaria. Matt. 3. 10. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur.* Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Rom. 12. 10. *Odientes malum, adhærentes bono. Honore inuicem præuenientes. Orationi instantes. Necessitatibus sanctorum communicantes. Hospitalitatem sectantes.* Iacob. 2. 14. *Quid prodest, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat?* Et infrà, *fides sine operibus mortua est.* Et iterum: *Videtis quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantùm.* 2. Petr. 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis.* Apoc. 2. 5. *Memor esto, vnde excideris, & age pœnitentiam, & prima opera fac.*

CAPVT III.

DE IVSTIFICATIONE EX sententia Catholicorum.

QVID Caluinistæ sentiant, dictum est hactenus, & eorum fundamenta euersa sunt. Nunc Catholicorum sententia paucis explicanda est hoc ordine. 1. Quid & quotuplex sit iustificatio. 2. Quid sit prima iustificatio. 3. Quæ dispositiones ad eam requirantur. 4. An prima iustificatio sit gratuita. 5. Quæ sit causa illius formalis. 6. Quæ materialis. 7. Quæ efficiens & finalis. 8. Quæ meritoria. 9. Quo ordine temporis fiat iustificatio. 10. Quo ordine naturæ fiat. 11. An homo possit esse certus de sua iustificatione. 12. An possit amittere iustitiam semel acquisitam. 13. Quomodo iustitia semel acquisita conseruetur.

QVÆ

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit iustificatio?

1. IVstificare in sacra Scriptura tripliciter vsurpatur. Primò, vt sit idem, quòd iustum facere, vt Roman. 4. 5. *Credenti in eum, qui iustificat impium.* Vnde Augustinus in Psalm. 30. conc. 1. *Quis est*, inquit, *qui iustificat impium? Qui facit ex impio iustum.* Et epist. 120. c. 10. *Credenti in eum qui iustificat impium, id est, qui ex impio facit pium.* Secundò, vt sit idem quod iustiorem facere, vt Eccl. 18. 22. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari.* Et Iacob. 2. 24. *Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum.* Et Apoc. 22. 11. *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Tertiò, vt sit idem, quod declarare seu pronunciare aliquem iustum, vt Prouerb. 17. 15. *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum, abominabilis est vterque apud Deum.*

2. Hinc fit, vt iustificatio sumatur etiam tribus modis. *Primò*, pro acquisitione iustitiæ. Is enim, quem Deus iustificat id est, iustum facit, dicitur acquirere iustitiam. *Secundò*, pro augmento iustitiæ. Cùm enim iustitia latitudinem habeat, is qui semel iustitiam nactus est, potest in ea crescere & proficere. *Tertiò*, pro declaratione iustitiæ. Nam qui antea suspectus, aut etiam reus erat iniustitiæ, potest pronunciari & declarari tanquam iustus, etiamsi iustus non sit.

3. Ex his tribus acceptionibus Catholici sumunt iustificationem primo & secundo modo, nempe pro acquisitione & augmento iustitiæ: Caluinistæ tertio modo, pro declaratione iustitiæ. Hi suprà refutati sunt. Est ergo, quod ad hunc locum attinet, duplex iustificatio ex sententia Catholicorum, prima & secunda. Prima consistit in acquisitione iustitiæ. Secunda in augmento eiusdem. Prima est gratuita, secunda ex

meritis bonorum operum. De prima loquitur Paulus Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et infrà. *Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Et Eph. 2. 8. *Gratia saluati estis per fidem, non ex operibus.* De secunda loquitur Iacobus c. 2. 24. *Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum.* Hinc patet, Paulum & Iacobum non pugnare inter se, cùm alter negat hominem iustificari ex operibus, alter affirmat. Nam Paulus, qui negat, loquitur de prima iustificatione; Iacobus, qui affirmat, de secunda. Item Paulus de operibus à peccatore, Iacobus de operibus ab homine iusto profectis.

QVÆSTIO II.

Quæ sit prima iustificatio?

1. PRima iustificatio duplex est. Altera, qua quis ex non iusto fit iustus; quo pacto primi parentes in paradiso, & Angeli in sua creatione iustificati sunt. De hac non agimus. Altera, qua quis ex iniusto fit iustus, quo pacto peccatores iustificantur. Hæc vocatur iustificatio impij, & ad hunc locum pertinet. Potest autem describi hoc modo, *Iustificatio est translatio hominis à statu peccati in statum gratiæ:* vt colligitur ex illo Coloss. 1. 13. *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum Filij sui.* Et 1. Petr. 2. 24. *Vt peccatis mortui, iustitiæ viuatis.*

2. Hinc patet, iustificationem consistere in his duobus. Primò, in remissione seu expulsione peccati. Secūdò, in infusione seu acquisitione iustitiæ. Sicut calefactio, qua quis ex frigido fit calidus, continet duas partes, depulsionem frigoris, & acquisitionem caloris. Et in hoc differt à iustificatione primorum parentum & Angelorum, quæ constabat sola infusione gratiæ,

non

non autem peccati remissione.

3. Caluinistæ dupliciter à nobis dissident. Primò, volunt iustificationem impij consistere in sola peccatorum remissione, non autem in acquisitione iustitiæ, seu interiori reuocatione per gratiam sanctificantem. Secundò, per remissionem peccatorum non intelligunt expulsionem eorum, vel abolitionem, sed solam occultationem. Sed suprà refutati sunt.

QVÆSTIO III.

Quæ dispositiones requirantur ad primam iustificationem?

1. CAluinistæ docent requiri solam fidem: Catholici, fidem, timorem, spem, dilectionem, contritionem, propositum vitæ melioris, & obseruationis mandatorum Dei. Concil. Trid. sess. 6. cap. 6. Hoc probant ex Scripturis. Heb. 11. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Eccl. 1. 28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari.* Prouerb. 28. 25. *Qui sperat in Domino, sanabitur.* Luc. 7. 27. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Matth. 4. 17. *Pœnitentiam agite.* Ezech. 18. 31. *Facite vobis cor nouum, & spiritum nouum.* Idem docent, sancti Patres.

2. Inter has dispositiones primum locum tenet fides, quæ est fundamentum & radix totius salutis & iustificationis, vt loquitur Conc. Trident. sess. 6. c. 8. Et colligitur ex illo Hebr. 11. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere.* Vnde August. lib. de prædest. Sanctorum cap. 7. *Fides prima datur, ex qua cætera impetrantur.* Et serm. 22. de verbis Apostoli: *Domus Dei credendo fundatur, sperando dirigitur, diligendo perficitur.* Eodem sensu Cyrillus Hierosolymitanus catechesi 1. dicit fidem *esse quasi oculum & lampadem ad viam salutis inueniendam.* Et Euseb.

Emissenus hom. 1. de symbolo, esse *lumen animæ, ostium vitæ, fundamentum salutis.* Et Chrysost. hom. de fide, spe, & charitate, esse *originem iustitiæ.*

3. Hæc autem fides non est illa specialis, quam fingunt Aduersarij, qua quisque credat, se iustum esse, sed est fides Catholica, qua credimus vera esse, quæcunque à Deo reuelata sunt. (Concil. Trident. sess. 6. c. 6.) Inter cætera hæc duo sunt reuelata. *Alterum*, quod Deus sit iustus & seuerus in vindicandis & puniendis peccatis. *Alterum*, quod in iisdem remittendis sit etiam benignus & misericors, eòque fine miserit Filium suum vnigenitum Christum Saluatorem, vt sua morte à peccatis nos liberaret, & in sortem filiorum Dei asseveret. Ex fide prioris articuli oritur *Timor* diuini iudicij, & pœnarum infernalium, quo animus peccatoris vtiliter concutitur, & ad emendationem excitetur. Ex fide posterioris nascitur *Spes* diuinæ misericordiæ, & remissionis peccatorum per merita Christi Redemptoris. Ex hac spe consequitur *Amor* erga Deum, qui tam misericors & benignus est, & simul *odium* seu *detestatio* peccati, quod nos à tam benigno Deo auertit: cui annexum est propositum vitæ melioris, & obseruationis mandatorum Dei. His positis, immediatè sequitur iustificatio, id est, infusio gratiæ sanctificantis, & remissio peccatorum.

4. Quod autem hæ dispositiones reipsa conferant ad iustificationem & remissionem peccatorum, apertè constat ex Scripturis. Rom. 3. 28. *Arbitramur iustificari hominem per fidem.* Eccles. 1. 27. *Timor Domini expellit peccatum.* Rom 8. 24. *Spe salui facti sumus.* Luc. 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum.* Ezech. 18. 21. *si impius egerit pœnitentiam, & custodierit omnia præcepta mea, vita viuet, & non morietur.*

5. Nec mirum. Non enim sunt actiones merè natu-

rales,

tales, quæ solis nostris viribus efficiantur (sic enim nullam vim haberent ad iustificandum) sed supernaturales, quæ ab homine elici non possunt sine gratia Dei excitante & adiuuante. Io. 6. 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Et c. 5. 15. *Sine me nihil potestis facere.* 2. Cor. 3. 5. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Vide Augustinum lib de prædestinatione sanctorum, & Conc. Trid. sess. 6. c. 5.

6. Porrò, hæ dispositiones non requiruntur ex natura rei, quasi gratia sanctificans & remissio peccatorum non possit homini conferri, nisi per supradictos actus præparato & disposito, sed tantùm ex ordinatione & voluntate Dei. Prior pars patet in infantibus, quibus in Baptismo remittitur peccatũ originale, & infunditur gratia sanctificans, sine vlla præuia dispositione. Posterior patet in adultis, qui neutrũ consequuntur, nisi priùs sint dispositi, idque ex præcepto & beneplacito Dei.

QVÆSTIO IV.

An prima iustificatio sit gratuita?

1. DIxi ad iustificationem requiri quædam præuia opera, nempe fidei, timoris, spei, dilectionis, pœnitentiæ & propositi melioris vitæ. Nunc quæritur, an per hæc opera non solùm disponamur, sed etiam mereamur primam iustificationem, an verò iis positis adhuc gratuita sit iustificatio?

2. Aduersarij strenuè hîc mentiuntur. Asserunt nos docere, nostris nos operibus iustificari, id est, iustificationem mereri. Non id docemus. Fatemur quidem cum Apostolo, secundam iustificationem, id est,

augmentum iustitiæ, conferri nobis à Deo propter bona opera, quibus id meremur: sed negamus primam iustificationem esse ex nostris meritis. Imò constanter tenemus, dispositiones illas, quæ præcedunt iustificationem, tametsi bona opera sint, partim à Spiritus sancti gratia, partim à libero arbitrio, tanquam à duabus causis producta; non tamen mereri primam gratiam iustificantem, & peccatorum remissionem, eo quòd fiant ab homine nondum iustificato, sed in statu peccati adhuc existente: Et consequenter asserimus, primam iustificationem esse merè gratuitam, nec vllo modo deberi nobis ex iustitia, tametsi supradictæ dispositiones præcesserint.

2. Sic expressè docet Concilium Trident. sess. 6. c. 8. his verbis: *Nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides siue opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur.* Et D. Tho. 1.2. q. 114. art. 5: *Nullus potest sibi mereri primam gratiam.* Et art. 7. *Nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.* Et hic est consensus omnium Catholicorum, vt proinde mirum sit, aduersarios potuisse esse tam impudentes, vt contrarium nobis imponerent.

3. Idem clarè docet Scriptura Ro. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et c. 11. 6. *Si autẽ gratia, iam non ex operibus: alioqui gratia iam non est gratia.* Ephe. 2. 8. *Gratia enim saluati estis per fidem, non ex operibus.* Vide D. Augustin. epist. 105. & alibi. Nec opus est plures citare in re manifesta.

QVÆSTIO V.

Quæ sit formalis causa iustificationis?

1. IN iustificatione sunt duo effectus formales, vt ex dictis patet: Alter, sanctificatio interioris hominis: alter

alter explusio peccati. Quæritur, quæ sit causa horum effectuum: id est, quæ sit illa forma, quæ hominem sanctificat, & peccatum ab eo expellit? Catholici docent esse iustitiam inhærentem, seu gratiam habitualem, de qua cap. 1. actum est. Sed tria controuerti solent. 1. An sola gratia habitualis per se sufficiat ad posteriorem effectum, nempe ad expellendum peccatum. 2. An etiã contritio & dilectio Dei super omnia possit hoc præstare. 3. An sola Dei condonatio ad eundem effectum sufficiens sit. Singula seorsim discutiam.

An sola gratia habitualis per se sufficiat ad tollendum peccatum mortale?

2. Prima opinio est, solam gratiam non sufficere, sed vlteriùs requiri fauorem & liberalem Dei condonationem, ac proinde fieri posse, vt gratia habitualis sit simul in eodem homine cum peccato mortali, si Deus nolit illud condonare. Hæc opinio dupliciter defendi solet. *Primò*, asserendo gratiam habitualem esse quandam qualitatem, quæ ex natura sua non habeat vim sanctificandi aut expellendi peccatum, sed ex libera Dei voluntate. Itaque fieri posse, vt homo per infusionem huius qualitatis, nec iustus sit, nec peccata illi remittantur. Ita Scotus, Gabriel, Ochã, & alij apud Vasquez disp. 204. c. 1. asserentes gratiam in hac re similem esse monetæ. Sicut enim moneta, quamuis in se habeat metallum, non tamen habet valorem, nisi per extrinsecam Principis expositionem, sic etiam gratia habitualis, inquiunt, est quædam qualitas, quæ non ex se & natura sua, sed ex sola Dei voluntate habet valorem sanctitatis & vim expellendi peccata. Hinc consequenter docẽt 1. gratiam augeri posse in ratione gratiæ, etiamsi non augeatur in ratione qualitatis: sicut moneta quoad valorem augeri potest à Principe, licet nihil metalli accedat, 2. gratiam, vt habet rationem

qualitatis, non pugnare cum peccato mortali, sed solùm, vt habet rationem gratiæ & sanctitatis. 3. rationem qualitatis positam esse in entitate physica & reali, rationem gratiæ in æstimatione morali. 4. hanc æstimationem in eo consistere, quòd homo habens talem qualitatem habeatur iustus apud Deum, & ad vitam æternam acceptetur.

3. Alio modo defendi solet hæc opinio, asserendo gratiam habitualem esse quidem veram iustitiam & sanctitatem, quæ ex natura sua cõstituat hominem iustum & sanctum, non tamen ex se sufficientem esse ad tollenda peccata, nisi accedat libera Dei condonatio. Itaque seclusa condonatione, fieri posse, vt idem homo sit iustus & gratus Deo, & simul maneat in peccato mortali: sicut fieri potest, vt idem sit simul calidus & frigidus. Gratiam enim non egere fauore Dei, vt sit iustitia, & constituat nos formaliter iustos; sed vt expellat peccatum. Vnde sicut calor habet duos effectus formales: vnum primarium, qui est, *facere calidum*: alterum secundarium, qui est, *expellere frigus*: sic etiam gratiam habere duos effectus formales: vnum primarium, nempe, *facere iustum & Deo gratum*: alterum secũdarium, nempe, *expellere peccatum*. Rursum, sicut fieri potest, vt calor faciat subiectum calidum, & non expellat frigus: sic fieri posse, vt gratia faciat gratum Deo, & non expellat peccatum.

4. Hæc opinio sic explicata probatur *primò*, quia nulla apparet contradictio, si dicamus gratiam & peccatum esse simul in eodem. Nam calor & frigus non minùs inter se pugnant, quàm peccatum & gratia. At non implicat, calorem & frigus esse simul in eodem: ergo nec peccatum & gratiam. *Secundò*, gratia potest consistere cum peccato actuali: ergo etiam cum habituali, cùm sit par ratio. Antecedens patet, quia gratia non tol-

tollitur ab homine, nisi per subtractionem influxus diuini, quo conseruatur: sed Deus non cogitur subtrahere suum influxũ, quando quis peccat actu: ergo gratia potest conseruari cũ peccato actuali. *Tertiò*, nullum videtur esse genus oppositionis inter peccatum & gratiam. Non enim opponitur contrariè: quia peccatum non est aliquid absolutum & positiuum. Nec relatiuè, quia gratia est forma absoluta. Nec priuatiuè, quia macula peccati in statu puræ naturæ, non est priuatio gratiæ. Nec contradictoriè, quia peccatum non est pura negatio. *Quartò*, offensa peccati est aliquid morale: ergo debet expelli per aliquid morale: At non datur aliquid morale, per quod expelli possit nisi condonatio Dei: ergo per illam expelli debet. *Quinto*, offensa Dei est infinita: ergo non potest sufficienter tolli per gratiam habitualem, quæ est finita; ergo opus est liberali Dei condonatione.

5. Secunda opinio est, solam gratiam non sufficere ad tollendum peccatũ mortale, sed vlteriùs requiri actum contritionis. Ita Dominicus Sotus in 4.d.15.q.1. art. 2. cui fauet D. Tho. 3. p.q.86. art. 2. vbi dicit impossibile esse, remitti alicui peccatum mortale sine contritione. Ratio est, quia sicut peccatum non potest cõmitti, nisi per liberum actum voluntatis, ita non potest tolli, nisi per liberam retractationem illius actus. Hoc sensu videtur dixisse Conc. Trid. sess. 6. c. 7. hominem iustificari *per voluntariam susceptionem donorũ gratiæ*. Quasi sola susceptio donorum gratiæ non sufficiat, nisi accedat actus contritionis, quo illa susceptio fiat voluntaria. Nec obstat, quòd eiusmodi actus non requiratur in paruulis, qui per baptismum iustificantur, quia cùm illi propria voluntate nõn peccarint, non egent retractatione propriæ voluntatis. In adultis est alia ratio.

6. Antequam resoluatur hæc quæstio, repetendum

est,

est,quod suprà dixi, post actum peccati mortalis, qui transit, tria manere per modum habitus. 1. maculam animæ. 2. iniuriam Deo factam. 3. offensam seu inimicitiam Dei. *Macula* est quædam fœditas seu turpitudo, à qua quis verè dicitur maculatus immundus, sordidus, inquinatus. Hæc macula duplex est. Vna consistit in habituali auersione à Deo, quæ relinquitur ex actu peccati præterito, non retractato, sed moraliter permanēte. Nam sicut homo per actum peccati mortalis actualiter auertit se à Deo, ita transacto actu censetur habitualiter manere auersus, quandiu iterum non conuertitur ad Deum. Altera consistit in priuatione gratiæ. Nam homo per actum peccati mortalis non tantùm auertit se à Deo, sed etiam priuat se gratia & amicitia Dei. Quomodo differant hæ duæ maculæ, dictum est tract. 2. cap. 7. q. 2. Vtrique maculæ annexa est iniuria & offensa. *Iniuria* consistit in eo, quòd peccator per voluntariam auersionem, & quasi turpem defectionem à Deo, violat ius diuinum, quo obstringitur plus diligere Deum propter infinitam ipsius bonitatem, quàm creaturam. *Offensa*, quæ oritur ex macula & iniuria, consistit in eo, quòd peccator partim propter voluntariam auersionem à Deo, partim propter iniuriam illi factam, offendit ipsum Deum, & ex amico inimicus constituitur. Hoc posito, sit.

7. Prima Conclusio. Gratia habitualis est vera & integra iustitia ac sanctitas, quæ nos formaliter constituit iustos & sanctos, sine nouo fauore Dei, aut aliquo alio dono superaddito. Patet ex Concil. Trid. sess. 6. c. 7. vbi duo definit. *Primò*, formalē causam nostræ iustificationis esse iustitiam inhærentem, *quâ verè iusti nominamur & sumus*. Si ergo sumus *verè iusti* per gratiam habitualem, necesse est, gratiam habitualem esse veram iustitiam. *Secundò*, hâc gratiam esse *vnicam causam formalem*

nostræ

nostræ iustificationis. Vnde sequitur, per illam solam nos verè ac formaliter iustos esse, nec opus esse fauore Dei, aut contritione, saltem in genere causæ formalis.

8. Dices. Priùs ordine naturæ sumus iusti & grati Deo, quàm habeamus gratiam habitualem: ergo per hanc non sumus formaliter iusti & grati Deo. Antecedens probatur, quia effectus est posterior sua causa: sed gratia habitualis est effectus diuinæ dilectionis circa nos, cùm Deus sua dilectione sit causa omnium donorum supernaturalium, quæ nobis conferuntur. Ergo prius est, nos diligi à Deo, quàm habere gratiam habitualem: ergo etiam prius est nos esse gratos Deo, quàm habere hanc gratiam. Ex hac sententia sequitur merita Christi applicari nobis, non solum in ipsa infusione donorum gratiæ, sed etiam multò antè, nempe in dilectione Dei, quæ est causa infusionis donorum gratiæ. Nam illa dilectio debet fundari in meritis Christi. Respondeo. Hæc sententia fauet Caluinistis. Nam si homo est gratus Deo antequam habeat gratiam habitualem sibi infusam, ergo est gratus per extrinsecum tantùm fauorem, ex imputatione meritorum Christi, quod est Caluinisticum. Nec obstat contrarium argumentum. Nam amor ille, quo Deus vult nobis gratiam habitualem, habet duplicem respectũ: vnum ad ipsam gratiam, tanquam bonum, quod nobis vult, & sic vocatur amor concupiscentiæ: alterum ad nos, quibus hoc bonum vult, & sic est amor beneuolentiæ. Porrò hic amor non versatur circa nos, tãquam iustos & sanctos, sed tanquam peccatores, indigentes iustitia & sanctitate, vt per eam iusti & sancti efficiamur. Vnde in eo instanti naturæ, quo dilectio Dei prior est suo effectu, id est, gratia habituali, non sumus iusti, sed peccatores, quos Deus vult facere iustos per donationem

gratiæ

gratiæ habitualis. Dices; In illo instanti diligit nos Deus. ergo sumus dilecti à Deo, ac proinde iusti. Respondeo. In illo instanti diligit nos ad iustitiam, id est, vult nobis dare gratiam, qua iusti efficiamur.

9. Secunda Conclusio. Gratia habitualis per se sufficienter tollit maculam peccati mortalis. Probatur 1. ex dictis, quia est vnica formalis causa nostræ iustificationis, vt ex Concilio Tridentino ostensum est. At iustificatio includit duas partiales mutationes, quarum vna consistit in sanctificatione interioris hominis: altera in peccatorum remissione, vt docet idem Concilium loco citato: ergo gratia habitualis est vnica formalis causa vtriusque mutationis: ergo per illam solam non modò sanctificatur homo, sed etiam peccata tolluntur. *Secundò*, si per illam solam non tolluntur, ergo possunt cum illa consistere: ergo si postea tollantur, hoc fit solo fauore Dei extrinseco, quod falsum est, vt infrà ostendam. *Tertiò*, duplex est macula peccati, vt dixi. Vna consistit in habituali auersione à Deo: altera in priuatione gratiæ. Vtraque sufficienter tollitur per gratiam. De posteriori patet quia priuatio gratiæ tollitur per ipsam gratiam, sicut priuatio luminis per ipsum lumen. De priori probatur, quia auersio habitualis, quæ moraliter manet ex actuali auersione non retractata, sufficienter tollitur per habitualem conuersionem: at gratia habitualis est talis conuersio: ergo per illam sufficienter tollitur habitualis auersio.

10. Dices: Præter gratiam habitualem requiritur etiam applicatio meritorum Christi, quia macula peccati non potest tolli sine meritis Christi. Respondeo. Hoc dupliciter potest intelligi. Primò, quòd præter gratiam habitualem requirantur etiam merita Christi in genere causæ formalis. Sic falsum est. Nam sola gratia habitualis est vnica causa formalis nostræ

nostræ iustificationis, vt ex Tridentino dictum est. Secundò, quòd præter gratiam habitualem, quæ sola sufficit in genere causæ formalis, requirantur etiam merita Christi in alio genere causæ. Sic verum est. Applicatio tamen meritorum sufficienter fit per ipsam gratiæ infusionem, vt ex eodem Tridentino patet. Nam gratia non infunditur, nisi propter merita Christi.

11. Tertia Conclusio. Gratia habitualis non modò sufficienter tollit maculam peccati mortalis, sed simul etiam iniuriam & offensam. De iniuria certum est. Nam illa dupliciter spectari potest, 1. Quatenus est voluntaria & coniuncta cum macula: & sic est iniuria formalis. 2. quatenus desinit esse voluntaria, & coniúcta cum macula: & sic est iniuria tantùm materialis. Igitur, sublatâ maculâ, necesse est tolli iniuriam formalem. At macula sufficienter tollitur per gratiam habitualem: ergo & iniuria formalis. Materialis autem tolli non potest, nisi vel per condonationem, vel per sufficientem compensationem. Hæc autem compensatio fit ex applicatione meritorum Christi in ipsa infusione gratiæ. Sublata verò maculâ & iniuriâ, necessariò tollitur offensa, quia Deus non offenditur nisi propter maculam & iniuriam.

12. Dices; Ergo gratia, quæ datur ex meritis Christi efficacior est, quam quæ datur ex sola Dei liberalitate: Nam illa præstat sufficientem compensationem pro iniuria, hæc non item. Respondeo. Verum est gratiam Christi ex ea parte efficaciorem esse. Nihilominus ex altera parte sufficeret etiam gratia secundùm se spectata. Est enim connaturale gratiæ, vt constituat nos filios Dei adoptiuos, & consequenter tribuat ius ad vitam æternam obtinendam: ergo eo ipso, quod Deus dat nobis gratiam, dat simul ius ad vitam æternam,

&

& constituit nos filios & hæredes vitæ æternæ, & consequenter non manet in nobis reatus aut obligatio ad pœnam æternam. Hæc enim obligatio non potest naturaliter consistere cum iure hæreditatis. Non enim connaturaliter fieri potest, vt idem sit hæres vitæ æternæ, & simul reus mortis æternæ. Hinc vlterius sequitur, si per gratiam sumus hæredes vitæ æternæ, & liberati ab obligatione pœnæ æternæ, iam non requiri vllam satisfactionem ad illam pœnam compensandam. Sicut enim per gratiam donatur nobis ius vitæ æternæ, ita per eandem condonatur obligatio pœnæ æternæ. In hoc ergo differt gratia Dei secundùm se spectata, à gratia Dei ex meritis Christi concessa, quòd illa per condonationem: hæc etiam per satisfactionem sufficienter tollat iniuriam Deo factam. Illa tamen condonatio non est extrinseca & superaddita gratiæ, sed ipsi intrinseca & connaturalis, vt dictum est.

13. Quarta conclusio. Gratia habitualis nullo modo potest consistere cum peccato mortali, vt colligitur ex illo 2. Corinth. 6. 15. *Quæ conuentio Christi ad Belial?* Et 1. Ioan. 3. 9. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Vbi Apostolus ostendit, semen Dei, id est, gratiam habitualem, non posse consistere cū peccato. Et probatur primò ex effectibus vtriusque. Nam fieri non potest, vt idem homo simul sit mundus & immundus, simul iustus & iniustus, simul filius Dei, & filius diaboli simul dignus vita æterna, & dignus morte æterna, simul innocens & reus: ergo fieri non potest, vt simul habeat in se gratiam & maculam peccati mortalis. Quando enim effectus formales non possunt simul consistere, tunc nec ipsæ formæ possunt consistere. *Secundò*, quia Caluinistæ meritò reprehenduntur à Catholicis, quòd dicant peccata non

tolli

tolli, ſed tegi per iuſtitiam Chriſti imputatiuam, & ita fieri poſſe, vt idem homo ſit peccator in ſe, & iuſtus extra ſe, nempe in Chriſto. At faciliùs intelligitur, eundem hominem per peccatum inhærens eſſe peccatorem in ſe, & per iuſtitiam alienam eſſe iuſtum in alio, quàm per peccatum inhærens eſſe peccatorem in ſe, & ſimul per iuſtitiam inhærentem eſſe iuſtum in ſe: ergo ſi illud prius meritò reprehenditur, multò magis hoc poſterius reprehendi debet. *Tertiò*, Implicat, peccatum mortale tolli per ſolam extrinſecam Dei condonationem, vt poſtea probabo. Hoc autem ſequeretur, ſi dicamus illud poſſe conſiſtere cum gratia habituali. Si enim poteſt cum illa conſiſtere, & poſtea tollitur, non tollitur niſi per condonationem. *Quartò*, tria ſunt in peccato mortali, vt dixi. 1. duplex macula. 2. iniuria. 3. offenſa. At fieri non poteſt, vt gratia conſiſtat cum his tribus in eodem ſubiecto. De priori macula patet, quia illa nihil aliud eſt, quàm habitualis auerſio à Deo, relicta ex actuali peccato. At gratia eſt habitualis conuerſio ad Deum. Fieri autem non poteſt, vt anima ſimul ſit habitualiter auerſa à Deo, & conuerſa ad Deum. Poſterior macula eſt priuatio gratiæ. Hæc etiam non poteſt conſiſtere cum gratia. Iam iniuria, quæ Deo facta eſt, neceſſariò tollitur, poſita perfecta condonatione vel ſatisfactione. Hæc autem fit per gratiam ex meritis Chriſti, vt oſtenſum eſt. Denique offenſa non manet, vbi nulla eſt macula vel iniuria.

14. Argumenta primæ opinionis ſoluenda ſunt. Ad 1. dico, plus pugnare inter ſe peccatum & gratiam, quàm calorem & frigus, vt partim oſtenſum eſt, partim iam oſtendam. Ad 2. nego, gratiam poſſe conſiſtere cum actuali peccato mortali: Deus enim ratione ſuæ bonitatis & iuſtitiæ, non poteſt conſeruare gratiam cum peccato mortali. Nam repugnat ipſius bonitati, amici-

& filium adoptiuum odisse. Similiter repugnat iustitiæ, iniustum & æternæ morti obnoxium amare, & hæredem constituere, ita vt simul maneat iniustus, & æternæ morti obnoxius. Ad 3. Varia est oppositio inter peccatum & gratiam. Nam macula peccati, præsertim quæ consistit in priuatione gratiæ, opponitur gratiæ priuatiuè. Altera, quæ consistit in habituali auersione, opponitur illi quasi contrariè. Similiter gratia & offensa contrariè opponuntur. Iniuria & gratia ita se habent, sicut æquale & inæquale. Ad 4. Quamuis peccatum sit aliquid morale, potest tamen tolli per aliquid physicum. Sicut obligatio vnius hominis erga alium est aliquid morale, & tollitur per physicum actum voluntatis, quo ille, cui alter est obligatus, vult remittere obligationem. Ad 5. Offensa non est infinita, nisi obiectiuè.

15. Ad argumentum secundæ opinionis respondeo, peccatum, quod liberè commissum est, posse tolli per mutationem factam in anima, siue illa mutatio sit voluntaria, siue non sit, modò sit opposita peccato. Concilium Tridentinum loco citato tantùm agit de ordinaria iustificatione adultorum, quæ fit per voluntariam susceptionem donorum gratiæ. In qua tamen susceptione duo spectanda sunt. 1. Ipsa susceptio gratiæ habitualis præcisè sumpta. 2. Actus liberi arbitrij, (cuiusmodi est actus dilectionis vel contritionis) quo illa susceptio fit voluntaria. Igitur sola gratia habitualis, quæ suscipitur, est vnica & integra forma iustificationis, vt supra ex eodem Concilio dictum est. Actus verò dilectionis vel contritionis, quo forma iustificationis dicitur voluntariè suscipi; est tantùm dispositio ad formam illam introducendam. Quod attinet ad D. Thom. interpretes variè explicant ipsius mentem.

An

An sola contritio seu dilectio Dei super omnia, per se sufficiat ad tollendum peccatum mortale?

16. Ostensum est, solam gratiam habitualem sufficere. Nunc quæritur an sola contritio vel dilectio sufficiat sine gratia habituali? Et per consequens, an sola contritio vel dilectio possit hominem formaliter iustificare? Multi affirmant. *Primò*, illi, qui dicunt hactenus non esse definitum ab Ecclesia, iustitiam nobis inhærentem esse habitum, non actum. *Secundò*, qui docent formam iustificantem, quâ expellitur peccatum, esse dilectioné charitatis, vt Iansenius in illud Lucæ 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* *Tertiò*, qui dicunt per contritionem condignè satisfieri pro culpa mortali, vt Caietanus, Medina, Tapperus, & alij apud Vasquez disp. 203. c. 3. *Quartò*, qui docent maiorem esse oppositionem inter dilectionem Dei & peccatum, quàm inter gratiam habitualem & peccatũ, vt Scotus, Gabriel, Gregorius, & Ocham, apud eundem. Quanquam hi authores simul sentiant, gratiam habitualem ex natura sua non pugnare cum peccato mortali, sed tantum ex lege Dei ordinaria, vt supra dictum est. *Quintò*, qui docent hominem de facto quidem iustificari per infusionem gratiæ habitualis, posse tamen sufficienter iustificari per solam contritionem & dilectionem Dei super omnia, si non infunderetur gratia habitualis. Aiunt enim gratiam habitualem prius naturâ infundi, quàm eliciatur actus contritionis & dilectionis; & sic hominem iustificari per gratiam habitualem, prius naturâ, quàm adsit actus contritionis & dilectionis. Quod si hic actus prior esset infusione gratiæ, tunc ex illorum sententia, iustificaretur homo per istum actum, & non per gratiam habitualem. Vide Vasquez loco citato.

17. Hæc sententia probatur primò, quia Scriptura

tribuit dilectioni sanctitatem animæ & remissionem peccati. Ioan. 14.23. *Si quis diligit me, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Et 1. Petri 4.8. *Charitas operit multitudinem peccatorum. Secundò*, quia si quis existens in statu peccati subitò assumeretur ad visionem & amorem beatificum, sine vllo habitu, procul dubio esset beatus, quia beatitudo formalis non consistit in habitu, sed in operatione, vt omnes fatentur: ergo etiam esset sanctus & sine peccato, quia beatitudo excludit omne peccatum. Hæc autem sanctitas tribuenda esset amori, non visioni: ergo amor beatificus habet vim sanctificandi. At amor viæ est eiusdem speciei cum amore beatifico: ergo etiam amor viæ habet vim sanctificandi. *Tertiò*, qui haberet amorem charitatis sine habitu, verè diligeret Deum, vt amicum: ergo vicissim ab eo diligeretur, vt amicus, quia amor natura sua reciprocus est: ergo non esset peccator, sed iustus. Esset autem iustus per actum amoris: ergo hic actus verè iustificat. *Quartò*, qui iustificatur contritione & dilectione, etiamsi iustificetur habitu, aliter iustificatur, quàm si solo habitu iustificaretur. Nam si sola infusione habitus iustificaretur (vt paruuli in Baptismo) & Deus auferret ab illo habitum, auferret omnem iustitiam, vt per se patet, quia tota iustitia consisteret in solo habitu. Si autem præcessisset actus contritionis & dilectionis, & tunc Deus auferret habitum, non auferret omnem iustitiam. Simile est in eo, qui per bona opera crescit in iustitia & sanctitate. Is enim maneret iustus, etiamsi Deus ab eo auferret habitum iustitiæ. Vnde patet, actum contritionis & dilectionis conferre alienam sanctitatem & iustitiam, quæ non dependet ab habitu. *Quintò*, Dilectio Dei super omnia, est potentior ad conuertendum animam ad

Deum,

Deum, quàm voluntas Adami ad auertendam posteros à Deo. Ergo posteri existentes in peccato originali, possunt per solam dilectionem ab eo liberari. *Sextò*, homo per actum dilectionis formaliter conuertit se ad Deum, à quo tantùm virtualiter fuerat auersus per peccatum: ergo perfectius se conuertit, quàm fuerat auersus: ergo illa conuersio sufficienter tollit auersionem.

18. Alij contra sentiunt peccatum non tolli sufficienter per solam contritionem & dilectionem Dei, sine infusione gratiæ habitualis, vt Andreas de Vega libro septimo in Concilium Tridentinum cap. 24. & multi recentiores. Probatur primò, quia remissio peccati, in Scriptura promittitur contritioni seu pœnitentiæ, tanquam distincta quædam gratia à Deo conferenda. Psalmo 50. 19. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies*. Et Ezech. 18. 21. *Si impius egerit pœnitentiam omnium iniquitatum quas operatus est, non recordabor*. Secundò Conc. Trid. sess. 6. c. 6. & 7. definit, contritionem esse dispositionem ad iustificationem & remissionem peccatorum, quam dispositionem ipsa iustificatio consequitur: Ergo per contritionem nõ formaliter, sed dispositiuè tollitur peccatum. *Tertiò*, idem Concilium c. 7. definit, vnicam esse formalem causam nostræ iustificationis, nempe gratiam habitualem: ergo non potest esse contritio. *Quartò*, effectus formalis non potest esse sine causa formali: sed remissio peccati, seu iustificatio, est effectus formalis gratiæ habitualis: ergo non potest esse sine gratia habituali. *Quintò*, priuatio non potest tolli sine habitu opposito, sicut tenebræ non tolluntur sine lumine: sed peccatum est priuatio gratiæ: ergo non potest tolli sine gratia.

19. Prima Conclusio. Prior macula peccati mortalis, quæ consistit in habituali auersione, relicta ex

actu peccati præterito, non retractato, sufficienter tollitur per solum actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Hoc bene probat vltimum argumentum prioris sententiæ: Et confirmatur, quia peccator per actum contritionis sufficienter retractat priorem actum peccati. Et similiter per actum dilectionis Dei super omnia, sufficienter conuertit se ad Deum, à quo erat auersus: ergo prior macula sufficienter tollitur. Quæres, An hoc modo sublatâ priori maculâ, tollatur etiam iniuria & offensa, quæ tali maculæ respondet? Respondeo. Hoc intelligi potest, vel in statu puræ naturæ, vel in statu gratiæ, in quo nunc sumus. Nam prior macula in vtroque statu locum habet, vt alibi dictum est. Si ergo tolleretur macula in statu puræ naturæ deberet tolli per naturalem actum contritionis & dilectionis Dei super omnia, qui in tali statu esset possibilis. Atque ita sublata maculâ, tolleretur quidem iniuria formalis & consequenter offensa, non tamen iniuria materialis, quia per naturalem actum contritionis & dilectionis non fieret sufficiens compensatio pro iniuria Deo facta. Hæc tamen compensatio fieret in statu gratiæ per supernaturalem actum contritionis & dilectionis, quia per talem actum applicaretur meritum & satisfactio Christi, vt superiùs in simili casu dictum est.

20. Secunda Conclusio. Posterior macula, quæ consistit in priuatione gratiæ habitualis, non potest sufficienter tolli per solum actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Nam priuatio alicuius formæ non potest tolli, nisi per præsentiam eiusdem formæ. Cæcitas enim non tollitur nisi per visum, nec tenebræ nisi per lumen: ergo similiter priuatio gratiæ non potest tolli nisi per ipsam gratiam.

21. Dices, quid ergo fieret de homine peccatore, qui

sine

ſine gratia habituali raperetur ad viſionem beatificam, vel ad vnionem hypoſtaticam cum perſona diuina? Vel enim in tali caſu tolleretur macula peccati, vel non. Si tolleretur, falſa eſt concluſio: ſi non tolleretur, poſſet aliquis ſimul eſſe beatus & miſer, imo ſimul Deus & peccator. Reſp. In tali caſu tolleretur macula peccati, quia tolleretur priuatio gratiæ, quatenus habet ratioñe maculæ. Aliud enim eſt carentia vel negatio gratiæ, aliud verò priuatio gratiæ. In tali caſu eſſet carentia gratiæ, vt ſupponimus, non tamen eſſet priuatio gratiæ, quia non eſſet debitum habendi gratiam. Nam debitum habendi gratiam conſiſtit in eo, quod is qui culpabiliter gratiam amiſit, iure diuino obligatus ſit eam recuperare. Cùm enim homo à Deo creatus ſit in ſtatu gratiæ, & eum per peccatum amiſerit, manet obligatus, vt redeat ad illum ſtatum, à quo receſſit. Poteſt autem dupliciter redire. Primò, præciſe ad eum ſtatum gratiæ, in quo ante fuit. Secundò, ad meliorē ſtatum, vt v.g. ad ſtatū gloriæ vel vnionis hypoſtaticæ. Vtroque modo tollitur debitū habēdi gratiā, & cōſequēter priuatio gratiæ quaten⁹ habet rationē maculę ſeu peccati.

22. Dices 2. Illud debitum habendi gratiam videtur etiam tolli per actum contritionis & dilectionis Dei ſuper omnia. Ratio eſt, quia debitum habendi gratiam non obligat hominem, niſi vt ſe ſufficienter diſponat ad gratiam: atqui per actum contritionis & dilectionis ſufficienter ſe diſponit, ergo per illum actum ſufficiēter tollitur debitum. Maior probatur, quia illud debitum non obligat hominem ad impoſſibile. Eſt autem impoſſibile, vt plus faciat homo in hoc negotio, quam vt ſufficienter ſe diſponat ad infuſionē gratiæ, cùm ipſa infuſio ſit ſupra ipſius vires. Ergo poſita ſufficienti diſpoſitione, ceſſat obligatio ex parte hominis: ergo etiam ceſſat ratio maculæ, ſeu priuationis gratiæ. Reſp.

Hoc est valde probabile,& multi ita sentiunt. Nihilò-minùs dici potest, debitum habendi gratiam dupliciter concipi posse. Primò, actiuè, vt sit idem, quod debitum acquirendi gratiam per propriam actionem. Secundò passiuè, vt sit idem, quod debitum existendi in gratia, vel in aliquo statu perfectiori, quomodocunque id fiat. Si ergo priuatio gratiæ quatenus habet rationem peccati, includeret debitum priori sensu, tunc sufficienter tolleretur per actum contritionis & dilectionis, quia homo præter illum actum nihil potest vlteriùs facere ad habendam gratiam, ac proinde non potest vlteriùs actiuè obligari. Si autem priuatio gratię includit debitum posteriori sensu, non potest tolli per actum contritionis & dilectionis, sed necessariò requiritur infusio gratiæ, vel aliquid præstantius. Est autem probabile, hoc posterius debitum includi in priuatione gratiæ, non illud prius. 1. quia prius non potest habere locum in infantibus ante Baptismum. 2. Nec in adultis, qui per solam attritionem iustificantur in Sacramento. Neutri enim satisfaciunt priori debito, quia nec infantes habent vllam actionem propriam, qua acquirant gratiam, nec eiusmodi adulti habent talem actionem, quæ per se sufficiat ad acquirendam gratiam. Et tamen constat vtròsque iustificari in Sacramento, ac proinde non amplius habere priuationem gratiæ, & consequenter nec debitum habendi gratiam, quod in tali priuatione includitur.

23. Dices 3. Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet esse voluntaria: At per actum contritionis desinit esse voluntaria: ergo per illum actum desinit esse peccatú. Respondeo. Vt priuatio gratiæ sit peccatú, duo requiruntur & sufficiunt. Primò, vt voluntariè contracta sit per peccatum actuale, siue proprium, vt in adultis, siue alienum, vt in paruulis. Secunda, vt maneat debitum habendi

habendi gratiam. Hoc posito distinguenda est maior propositio. Potest enim dupliciter intelligi. 1. sic; Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet esse voluntariè contracta per peccatum actuale, & tunc vera est, sed minor falsa. Non enim actus contritionis efficit, vt quod factum est, infectum reddatur. 2. sic; Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet manere voluntaria, & non sufficit voluntariè contractam esse, & tunc falsa est. Hoc patet in paruulis ante Baptismum. Nam in illis priuatio gratiæ habet rationem peccati originalis, & tamen non manet voluntaria, voluntate primi parentis, quia ipse doluit, quod se & suos posteros priuasset iustitia originali, & primum actum peccati per contritionem retractauit. Censetur tamen voluntaria, quia voluntariè per actuale peccatum primi parentis contracta est. Sicut ergo non sufficit paruulis ad tollendũ peccatum originale, quod Adamus per actum contritionis retractarit suum peccatum actuale, ità non sufficit adultis ad tollendam priuationem gratiæ (quatenus habet rationem peccati) quod desinat esse voluntaria per retractationem.

24. Dices 4. Quando quis per contritionem retractat suum peccatum actuale, tunc tollitur macula prioris generis, quæ consistit in habituali auersione à Deo, vt suprà concessum est: ergo etiam tollitur macula posterioris generis, quæ consistit in priuatione gratiæ. Est enim par ratio. Nam ideo tollitur prior macula, quia per retractationem desinit esse voluntaria: atqui etiam posterior desinit esse voluntaria: ergo & illa tollitur. Respondeo. Non quæuis retractatio sufficit ad tollendam maculam, vt patet in actu attritionis, qui ex se non potest tollere vllam maculam, siue prioris, siue posterioris generis, vt omnes fatentur. Imo, ne quidem maculam peccati venialis. Et tamen per attritionem

desinit esse voluntaria. Est ergo hæc regula seruanda: quando retractatio tam est efficax, vt restituat hominem in priorem statum, ex quo per peccatum excidit, tunc tollit maculam peccati: aliàs non tollit. Retractatio, quæ fit per solam attritionem, nunquam restituit hominem in priorem statum. Retractatio autem, quæ fit per contritionem & dilectionem Dei super omnia, in vno casu id præstat, in altero nō item. Quando enim homo contraxit maculam prioris generis tantùm, tunc potest restitui in priorem statum per contritionem & dilectionem. Nam per illum actum tam perfectè conuertit se ad Deum actualiter, quàm antea conuersus erat. Quando autem contraxit maculam posterioris generis, nempe priuationem gratiæ, non potest restitui in priorem statum per solum actum contritionis & dilectionis, quia per illum actum præcisè non recuperat gratiam quam amiserat.

25. Dices 5. Quid ergo fieret de homine, qui haberet actum contritionis & dilectionis, & tamen Deus non infunderet illi gratiam? Vel enim esset iustus, vel peccator. Si iustus: ergo infusio gratiæ non requiritur ad tollendum peccatum, quod est contra dicta. Si peccator; quomodo simul est coniunctus Deo per veram dilectionem? Resp. Esset quidem dispositus ad iustitiam, non tamen formaliter iustus, quia adhuc esset priuatus gratia. Et perinde se haberet sicut pauper, qui semel à Rege adoptatus in filium, sua culpa offendisset Regem, & ab illo excidisset, & postea vellet placare Regem, & ad priorem statum redire. Nam in tali casu fieri posset, vt pauper doleret se peccasse, & Regem diligeret, & tamen à Rege non reciperetur in pristinum adoptionis statum. Idem est in nostro casu. Posset homo dolere de peccato, & diligere Deum super omnia, non tamen admitti ad statum adoptionis, in

sn quo antea fuerat. Quæres, an talis damnaretur? Respondeo. Priuaretur visione Dei, sicut infantes non baptizati, non tamen afficeretur pœna sensus, nisi quod doleret se amisisse beatitudinem.

An peccatum mortale tolli possit per solam condonationem Dei, nulla facta reali mutatione in peccatore?

26. Aliqui affirmant cum Scoto & Gabriele. 1. Quia reatus pœnæ potest tolli per solam condonationem: ergo & reatus culpæ. 2. Deus est supremus Dominus: ergo potest remittere iniuriam sibi factam, prout ipsi placuerit. 3. Vnus homo potest alteri condonare iniuriam vel offensam, sine physica mutatione in eo cui fit condonatio: ergo & Deus homini. 4 Macula non est aliquid physicum, sed morale: ergo tolli potest per solam mutationem moralem. 5. Deus potest homini remittere debitum seu obligationem voti, quo se obstrinxerat, per solam ablationem debiti, quæ est mutatio tantùm moralis. 6. Quidquid Deus potest facere per causam secundam, potest etiam per se facere: sed per causam secundam potest tollere peccatum: ergo etiam per se, nulla facta mutatione peccatoris. 7. Venialia peccata, quæ possunt consistere cum gratia habituali, tolluntur per solam condonationem: ergo etiam mortalia possunt hoc modo tolli. 8. Deus potest infundere gratiam peccatori dormienti, & ita expellere ab eo peccatum. Postea potest iterum auferre gratiam, & tunc manebit homo sine peccato & gratia. Ergo sicut tunc peccatum manet ablatum sine præsenti gratia, ita prius auferri potuit sine præsenti gratia: ac proinde sine vlla physica mutatione peccatoris.

27. Nota, peccatum mortale duobus modis posse remitti vel tolli. Primò perfectè, non solùm tollendo peccatum,

peccatum, ſed etiam reſtituendo hominem in gratiam & amicitiam Dei. Secundò imperfectè, tollendo quidem peccatum, non tamen reſtituendo hominem in priſtinum ſtatum gratiæ, ſed quaſi relinquendo illum in ſtatu puræ naturæ.

8. Hoc poſito dicendum eſt, peccatum neutro modò tolli poſſe per ſolam extrinſecam Dei condonationem, ſine phyſica mutatione peccatoris. Probatur *primò*; quia quod immediatè non pendet à voluntate Dei, hoc ſola Dei voluntate tolli non poteſt: ſed peccatum mortale non pendet immediatè à voluntate Dei, ſed à ſola voluntate peccatoris, ergo ſola Dei voluntate tolli non poteſt. Et confirmatur, quia quandiu perſeuerat adæquata cauſa alicuius effectus, ita vt nullo modo mutetur, tamdiu manet effectus: ſed adæquata cauſa peccati eſt voluntas peccatoris: ergo quandiu illa non mutatur, tandiu manet peccatum. *Secundò*, certum eſt, peccatum actuale non poſſe tolli ſola Dei voluntate, niſi voluntas peccatoris ceſſet ab actu peccati: ergo nec macula relicta ex peccato actuali poteſt tolli ſola Dei voluntate. Eſt enim par ratio. Nam ideo actuale non tollitur ſola Dei voluntate, quia immediatè non pendet à Dei voluntate, ſed à voluntate peccatoris. At idem eſt de macula. *Tertiò*, moralis mutatio videtur fauere Caluiniſtis, qui dicunt peccata remitti per hoc ſolum, quia Deus non imputat. *Quartò*, tria ſunt in peccato mortali, macula, offenſa, & iniuria Deo facta. Macula, quæ conſiſtit in voluntaria auerſione à Deo, non retractata, non poteſt tolli, niſi auerſio retractetur. Hæc autem non poteſt retractari ſine mutatione peccatoris. Altera macula, quæ conſiſtit in priuatione gratiæ, non poteſt tolli, niſi vel infundatur gratia, vel ceſſet debitum habendi gratiam. Hoc autem debitum non ceſſat in homine, qui propria voluntate illud contraxit,

niſi

nisi mutetur voluntas. Porrò, offensa non potest cessare, quamdiu macula non cessat. Est enim impossibile, vt Deus non oderit peccatum, quamdiu est. Denique tametsi iniuria materialis condonari possit, non tamen formalis, manente macula.

29. Ad argumenta contraria sic respondeo. Ad 1. Reatus pœnæ non potest tolli, nisi sublata culpa. Potest quidem Deus condonare ipsam pœnam, sed non potest tollere reatum seu dignitatem pœnæ, manente culpa. Ad 2. Potest Deus condonare iniuriam materialem, non tamen formalem, nisi sublata culpa. Ad 3. Quando vnus homo condonat alteri offensam, semper fit realis mutatio, vel in solo condonante, vel in vtroq; Ad 4. Sicut maculam contrahimus per mutationem realem, ita tollitur per mutationem realem. Ad 5. Debitum voti non aufertur, nisi is, qui tenetur voto, intelligat hanc esse voluntatem Dei, & sic iudicet se non teneri, quod fit per mutationem physicam. Ad 6. Quidquid potest Deus facere per causam secundam efficientem, potest facere per seipsum, exceptis actibus vitalibus. Quidquid autem potest facere per causam secundam in genere causæ formalis, non potest facere per seipsum. Non enim potest parietem facere album sine albedine. Ad 7. Peccata venialia non tolluntur sola Dei voluntate, sed contritione peccatoris, vel simili aliqua mutatione. Ad 8. Deus potest facere, vt peccatum, quod semel ablatum est per gratiam, maneat ablatum sine gratia, non tamen, vt reipsa auferatur sine gratia, aut aliqua mutatione peccatoris.

QVÆ

QVÆSTIO. VI.

Quæ sit materialis causa iustificationis?

1. COnstat gratiam iustificantem, quæ est forma iustificationis, vt dixi, existere in anima hominis iusti, tanquam in subiecto. At quæstio est, an anima, sicut est subiectum, sic etiam sit causa materialis respectu gratiæ inhærentis? Vel, quod eòdem recidit, an gratia educatur de potentia animæ, an per simplicem creationem producatur? Hoc posterius nonnulli amplexi sunt. Nam cùm gratia sit donum supernaturale, non videtur posse educi de naturali potentia animæ. Hinc ponunt duas actiones circa gratiam: alteram, qua ipsa producitur à Deo per creationem: alteram, qua vnitur animæ, tanquam subiecto. Quod declarant exemplo animæ rationalis, quæ vnâ actione à Deo creatur, alterâ corpori vnitur.

2. Sed rectiùs sentiunt alij, gratiam educi de potentia animæ, non quidem naturali, sed, vt vocant, obedientiali. Cùm enim gratia sit accidens, naturâ suâ habet esse dependens à subiecto: ergo recipit suum esse per actionem dependentem à subiecto: ergo non creatur. Nec est simile de anima. Hæc enim est forma substantialis & per se subsistens, quæ etiam separata à corpore potest vi suâ existere in rerum natura. Hoc de gratia dici nequit. Imò hinc apertè conuincitur, gratiam non aliâ actione produci, & aliâ subiecto vniri, alioqui cessante hac vnione, posset adhuc subsistere, sicut anima rationalis, quod falsum est.

QVÆSTIO. VII.

Quæ sit causa finalis & efficiens iustificationis?

1. FInis iustificationis impij est triplex. 1. Salus & felicitas eius qui iustificatur. 2. Gloria Christi hominis. 3. Honor Dei. Nam gratia, quæ confertur in iustificatione, proximè tendit ad salutem & felicitatem nostram consequendam; deinde ad Christi merita illustranda, denique ad Dei Optimi Maximi gloriam manifestandam. Vide Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. De primo fine intelligitur illud Rom. 6. 22. *Nunc verò liberati à peccato, serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò, vitam æternam.* De secundo, illud Ephes. 1. 5. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, in ipsum.* De tertio, illud Isai 43. 7. *Omnem, qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creaui eum.*

2. Causa efficiens, aut est principalis, aut instrumentaria, vt suppono ex philosophia. Principalis causa iustificationis est solus Deus, vt habet Concil. Trid. loco citato. Et constat ex Scripturis, Isaiæ 43. 25. *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas.* Rom. 3. 30. *Vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.* Vide Augustinum in illud Psalm. 118. *Feci iudicium & iustitiam*, vbi ait, Deum iustitiam in nobis operari sine nobis. Ratio est, quia si aliqua creatura posset iustificare & peccata remittere, tanquam causa principalis, quid necesse erat, vnigenitum Deum filium in hunc mundum venire, vt peccatum aboleret?

3. Inter causas instrumentales iustificationis, solent duæ potissimum numerari, nempe *Christi humanitas & Sacramenta.* Et quidem, si de prima iustificatione

fit sermo, qua quis ex impio fit iustus, ordinariè duo tantùm Sacramenta concurrunt, Baptiſmus & Pœnitentia, quæ ideo vocantur Sacramenta mortuorum, quia ſuſcipiuntur ab impiis (qui ſecundùm animam mortui ſunt) vt iuſtificentur, & ad vitam animæ redeant. Reliqua vero, vt Confirmatio, Euchariſtia, Ordo, Extrema-vnctio, Matrimonium, ſunt inſtrumenta augmenti iuſtitiæ, id eſt, ſecundæ iuſtificationis, quâ quis ex iuſto fit iuſtior.

4. Quæſtio eſt, an hæc inſtrumenta phyſicè, an tantùm moraliter concurrant ad productionem gratię. In vtrāque partem ſunt magni Authores. Ego iis aſſentior, qui docent moraliter tantùm concurrere. Ratio eſt, quia qui dicunt phyſicè concurrere, quaſdam habent difficultates, quas commodè expedire non poſſunt, niſi concedant moralem efficientiam, ſaltem in aliquibus caſibus. Quod ſi hæc conceditur in aliquibus, non video, cur in omnibus concedi non poſſit. Sed de hoc puncto latius in 3. parte, in Tractatu de Sacramentis in genere.

QVÆSTIO. VIII.

Quæ ſit cauſa meritoria iuſtificationis?

1. AD genus cauſæ efficientis ſolet reuocari cauſa meritoria. Ergo, ſi agamus de prima iuſtificatione, qua quis ex impio fit iuſtus, cauſa eius meritoria eſt Chriſtus Dominus, vt habet Concilium Trident. loco citato, & conſentiunt aduerſarij. Hîc duplex poteſt eſſe quæſtio. *Vna*, an omnis prima iuſtificatio ſit ex meritis Chriſti, non ſolùm qua quis ex impio fit iuſtus, ſed etiam, qua ex non iuſto fit iuſtus? Hoc diſputatur propter iuſtificationem Angelorum, & primorum parentum in ſtatu innocentiæ. *Altera*, an non tantùm

tantùm iustificatio ipsa, seu donatio gratiæ iustificantis, quæ fit in tempore, sed etiam pręparatio gratię quę facta est ab æterno, sit ex meritis Christi?

2. Hæ quæstiones pendent ex duplici alia. *Prior* est, an Christus fuisset nasciturus, sit Adam non peccasset? *Posterior*, an prædestinatio facta sit ante præuisionem peccati Adæ? Vtraque pertinet ad materiam de prædestinatione. Et respondeo paucis. *Primò*, Christum non fuisse nasciturum, si Adam non peccasset, ac proinde gratiam* Adæ in statu innocentiæ, & similiter gratiam Angelorum non fuisse ex meritis Christi. *Secundò*, prædestinationem & reprobationem esse factam ex præuisione massæ corruptæ per peccatum originale, ideóque fundatam in meritis Christi Redemptoris. Hæc alibi fusiùs.

3. An præter meritum Christi, requiratur etiam meritum nostrum ad iustificationem, quæri potest propter hæreticos, præsertim Caluinistas. Sed de hac re iam suprà dictum est. Distinguimus enim duplicem iustificationem: alteram primam, qua quis ex impio fit iustus: alteram secundam, qua ex iusto fit iustior. Priorem, quæ semper coniuncta est cum remissione peccatorum, negamus cadere sub nostrum meritum; posteriorem asserimus. Vide plura c. 5. q. 3. & 4. vbi ex professo agemus de hac re.

QVÆSTIO. IX.

Quo ordine temporis fiat prima iustificatio?

1. IN iustificatione spectari possunt hæc tria. 1. *Dispositio.* 2. *infusio gratiæ.* 3. *expulsio peccati.* Est ergo quęstio, an hæc fiant in vno instanti temporis simul? an verò vnum post alterum successiuè? D. Thom. q. 113.

art. 7. docet omnia fieri in eodem instanti. Hoc explicandum est.

2 Et quidem vltima dispositio ad infusionem gratiæ potest esse instantanea, & sine vlla successione. Consistit enim in actu contritionis & dilectionis Dei super omnia. Hic autem actus fit in instanti. Ratio est, quia vt aliqua forma producatur instantaneè, & sine successione, nihil aliud requiritur, quàm vt agens habeat sufficientem vim agendi, & subiectum sit sufficienter dispositum, & ipsa forma, quæ producitur, possit esse tota simul. Hæc autem fiunt in proposito. Nam voluntas, quæ subit vicem agentis, habet sufficientem vim producendi, quando excitatur & confortatur à Deo per gratiam præuenientem. Deinde eadem voluntas, quæ simul habet rationem subiecti, sufficienter disposita est ad omnem illum actum, quem ipsa potest elicere. Denique ipse actus potest esse totus simul. Nihil ergo obstat, quo minus possit actus ille produci in instanti sine successione.

3 Iam infusio gratiæ potest fieri in eodem instanti, quo fit vltima dispositio. Nam in eodem instanti, quo subiectum est sufficienter dispositum, potest introduci forma, quando neque ex parte ipsius formæ, neque ex parte agentis, requiritur vlla successio. At hîc nulla requiritur. Nam Deus, qui infundit gratiam, est infinitæ virtutis: & gratia, quæ infunditur, est forma spiritualis, quæ potest tota esse simul.

4 Remissio peccati non solùm potest, sed etiam debet fieri in eodem instanti, quo infunditur gratia. Nam gratia ex natura sua repugnat peccato, & cum illo consistere nullo modo potest, vt suprà ostensum est: ergo quo instanti infunditur gratia, necessariò expellitur peccatum.

5 Hinc sequitur, hæc tria, *vltimã dispositionem, infusionẽ gratiæ,*

gratiæ & remissionem peccati, posse esse simul in eodem instanti: & cùm nihil obstet, quominùs reipsa sint simul, probabile est simul esse, vt affirmat D. Thom. Loquor autem de vltima dispositione, quia certum est, reliquas aliquando præcedere ordine temporis. Nam sæpe fit, vt homo peccator excitatus à Deo, incipiat primùm credere, aut sperare, aut timere, antequam incipiat diligere, vt per se notum est.

QVÆSTIO. X.

Quo ordine naturæ fiat prima iustificatio?

1. DIxi, hæc tria, *vltimam dispositionem* (quæ est contritio & dilectio Dei super omnia) *infusionem gratiæ, & expulsionem peccati*, simul fieri in homine, & non vnum post alterum, spectato ordine temporis. Nunc de ordine naturæ seu causalitatis agendũ est. De quo extant duæ celebres Scholasticorum opiniones.

2. Aliqui statuunt duos ordines causalitatis: vnum in genere causæ efficientis: alterum in genere causæ materialis. Igitur illa tria, ex eorum sententia, sic ordinanda sunt in generæ causæ efficientis. 1. *Infusio gratiæ*. 2. *dilectio & contritio*: 3. *remissio peccati*. At in genere causæ materialis sic. 1. *remissio peccati*. 2. *dilectio & contritio*. 3. *infusio gratiæ*. Vnde inferunt actum dilectionis & contritionis dupliciter spectari posse. Primò, in genere causæ efficientis, & sic esse posteriorem infusione gratiæ. Secundò, in genere causæ materialis, & sic esse dispositionem ad gratiam. Quæ sententia putatur esse D. Thomæ q. 113. art. 8.

3. Alij plerique, etiam ex Thomistis, aliter sentiunt, nempe, primo loco esse *actum dilectionis & contritionis*: secundò, *infusionem gratiæ habitualis seu iustificantis*: tertiò, *expulsionem peccati*. Ratio est, quia omnis dispositio ad aliquam formam introducendam,

ordine causalitatis prior est, quàm ipsa introductio formæ, alioqui non esset dispositio præuia ad eam introducendam, sed supponeret iam esse introductam: at actus dilectionis & contritionis est dispositio ad introducendam gratiam iustificantem & ad remissionem peccati, vt apertè definitur in Conc. Trid. sess. 6. c. 7. & sess. 14. c. 14. Et colligitur ex illo, *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum.* Ergo actus dilectionis & contritionis, ordine causalitatis, prior est infusione gratiæ iustificantis, & remissione peccati. Rursum, causa formalis, ordine causalitatis, prior est effectu formali, vt per se constat, at gratia iustificans est formalis causa remissionis peccati, vt supra ex eodem Concilio ostensum est: ergo prius est, infundi gratiam iustificantem, quàm remitti peccatum.

4. Hinc vlterius sequitur, actum contritionis non posse effectiuè procedere à gratia habituali, quod sic probo, nulla dispositio ad aliquam formam introducendam, potest effectiuè procedere ab eadem forma: At actus contritionis est dispositio ad gratiam iustificantem introducendam: ergo non potest effectiuè ab ea procedere. Et confirmatur, quia Deus promittit se daturum peccatori gratiam iustificantem & remissionem peccati, si habuerit actum contritionis & dilectionis: ergo hic actus non producitur à gratia iustificante. Antecedens patet ex illo Zachar. 1. 3. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Et Ioannis. 14. 21. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo.* Sequela probatur, quia ridiculum esset, si quis ita promitteret, Si tu videris, ego dabo tibi potentiam visiuam, quâ videas: si ambulaueris, dabo vim motiuam, quâ ambules. Ergo similiter esset ridicula hæc Dei promissio; Si me dilexeris, dabo tibi habitum gratiæ & charitatis, quo me diligas.

5. Hæc

5. Hæc sententia facilius intelligitur, quàm præcedens. Pro qua tamen notandum est, actú dilectionis & contritionis dupliciter spectari posse. Primò, quatenus est præuia dispositio ad infusionem gratiæ, & sic effectiuè procedit ab auxilio gratiæ actualis. Secundò, quatenus simul perseuerat cum gratia iam infusa, & sic dicitur formari per gratiam. Priori modo consideratur, vt est actio hominis peccatoris, qui se disponit ad gratiá: posteriori, vt est actio hominis iam existentis in gratia. Et hoc modo aliqui docent esse meritorium, non quidem primæ gratiæ, sed tamen augmenti gratiæ & primæ gloriæ, vt c. 5. videbimus.

QVÆSTIO. XI.

An homo poßit habere certitudinem fidei de sua iustificatione?

1. Affirmant Caluinistæ, quos supra refutaui. Negant Catholici cum Concilio Trid. seß. 6. c. 9. & can. 13. & 14. Res paucis explicanda est.

2. Certitudo fidei non habetur, nisi de re diuinitus reuelata. Vnde si Deus alicui reuelaret se ipsi remittere peccata; is haberet certitudinem fidei de sua iustificatione, quod contigit Magdalenæ, Paralytico, Zachæo, Latroni. Contra quibus non reuelat, non possunt habere hanc certitudinem. At quis nostrum est, cui reuelauit?

3. Nec sufficit illa generalis reuelatio: *Qui crediderit, saluus erit*. Hæc enim applicari non potest, nisi eadem certitudine certus sis, te fidem & reliqua necessariá habere. At vbi hoc reuelatum est? Nusquam inuenio.

4. Quod aiunt aduersarij, sentire & experiri in se motiones Spiritus sancti, nihil est. Primò, quia eius-

modi motiones sunt communes iustis & peccatoribus, Apoc. 3. 20. *Ego sto ad ostium & pulso.* Secundò, quia non præbent certitudinem fidei, sed experimentalem, quam nos concedimus. Hæc autem certitudo experimentalis multùm distat à certitudine fidei, quia potest illi subesse falsum. Etsi enim certus sim, & falli in eo non possim, quin sentiam me moueri, non tamen certus sum me moueri, vt iustum. Multi enim peccatores à Deo mouentur.

QVÆSTIO XII.

An possit amittere iustitiam semel acquisitam?

1. NOn posse docent Caluinistæ. Nos cum Scriptura, & Concil. Trid. sess. 6. can 23. & cum Patribus contrarium asserimus. Sufficiat hîc testimonium Augustini lib. de corrept. & gratia c. 13. vbi ait: *Credendum est, quosdam in fide, quæ per dilectionem operatur, incipere viuere, & aliquandiu fideliter, & iustè viuere, & posteà cadere*, &c. Hoc Caluinistæ non credunt.

2. Adde, quosdam speciali Dei dono ac beneficio ita dirigi & custodiri, vt fidem & iustitiam, quam semel à Deo acceperunt, nunquam per peccatũ mortale amittant. Hos vocamus confirmatos in gratia; cuiusmodi fuerunt B. Maria Virgo, Ioannes Baptista, Apostoli post acceptum Spiritum sanctum, & similes alij.

QVÆSTIO XIII.

Quomodo iustitia semel acquisita conseruetur?

1. CAluinistæ docent, sola fide conseruari, fidem autem non posse deficere. Errant in vtroque.

Catholica sententia est, conseruari obseruatione mandatorum Dei. Hoc docuit nos Christus Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Et apertius Ioan. 15. 10. *si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Et v. 14. *Vos amici mei estis, si feceritis, quæ ego præcipio vobis.*

2. Et ratio est, quia iustitia non perditur, nisi per peccatum mortale: at nemo peccat mortaliter, nisi transgressione mandatorum: ergo qui seruat mandata, non peccat mortaliter, ergo nec iustitiam amittit. Huc spectat illud 2. Petri 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis: hoc enim facientes non peccabitis aliquando.*

3. At clamant aduersarij, obseruationem mandatorum esse impossibilem. Non ita est. Etsi enim per solas naturæ vires sit impossibilis, tamen per auxilium gratiæ diuinæ, non modo possibilis, sed etiam facilis & iucunda efficitur. Hoc fatetur Dauid Ps. 118. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum.* Ecce, cucurrit, non ambulauit viam mandatorum. Vnde ille cursus? quia Deus per gratiam dilatauit cor. Et similiter Apostolus ad Philipp. 4. 3. *Omnia possum in eo, qui me confortat.* q. d. Meis quidem viribus nihil aut parum; at diuino auxilio possum omnia. Propter hoc auxilium dixit Christus Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* De hac re plura in sequenti capite.

Epilogus, in quo confertur iustificatio Caluininistica cum Catholica.

1. Exposui sententiam vtriusque partis. Nunc vulgari similitudine rem illustrabo. Est autem huiusmodi. Sit pauper aliquis, plenus scabie, vlcere, putredine, & vitiosis humoribus. Is medicum adeat, vt sanari possit. Quid porrò medicus?

2. Si Catholicè agat, tria præstabit. 1. quasdam dis-

positiones seu præparationes ad faciliorem morbi curationem præscribet. 2. præbebit illi potionem, non modo medicam, qua corpus purgetur, & sanies abstergatur: sed salutarem & viuificam, qua vires redintegrentur, & pristina sanitas acquiratur. 3. Adiunget cautionem, & præseruatiuum, ne iterum in morbum recidat, & sanitatis partæ iacturam faciat. Ita secundùm Catholicos res habet in iustificatione, seu curatione animi. Peccator, qui animo æger est, plenus putore flagitiorum, sanari à Deo cupit. Deus tria illi præstat. 1. motionem fidei, spei, contritionis, dilectionis, & propositi nouæ vitæ, tanquam dispositiones ad animi curationem præuias. 2. infundit illi gratiam seu iustitiam sanctificantem; qua & peccata tolluntur; & sanitas amissa recuperatur. 3. præscribit illi cautionem, vt deinceps insistat piis operibus, & obseruationi mandatorum, ac seriò prospiciat ne quam adeptus est sanitatem, suo vitio & negligentia deperdat. Hæc apud Catholicos.

3. At si Caluinisticè agat medicus, multò aliter procedet. Nimirum ægroto offeret suam chlamydem nitidam; elegantem, elaboratam. Hortabitur, vt manu eam apprehendat, circumponat, scabiem tegat; ac deinde magna securitate in conspectum sui Principis accedat, quippe qui fœditatem corporis, tam eleganti pallio obductam, videre non possit. Planè sic res se habet in iustificatione Caluinistica. Peccator, qui propter suorum scelerum horrorem ac turpitudinem in conspectum Dei venire non audet, à Christo medico subsidium petit. Christus offert illi suam iustitiam & satisfactionem, tanquam pretiosam chlamydem. Hortatur, vt fide eam apprehendat, eâque sua flagitia, quasi velo quodam tegat, ac deinde confidenter & audacter in conspectum Dei se sistat, à quo sine dubio innocens

ac

àc mundus declarabitur, etiamsi reuerà non sit. Hæc apud Caluinistas. Videat nunc Pius Lector, quo pacto iustificari velit, Catholicè, an Caluinisticè.

CAPVT IV.

De merito bonorum operum ex sententia Caluinistarum.

TRia potissimùm de hac re disputari solent inter Catholicos & Caluinistas. 1. An iusti possint facere aliqua opera, quæ bona sint. 2. an ex præcepto diuino teneantur ea facere. 3. an si faciant, mereantur aliquid apud Deum. De his tribus punctis sic sentiunt Caluinistæ. *Primò*, Iustos non posse vlla bona opera facere; quia quidquid faciunt, immundum & inquinatum est, propter peccatum originale, quod in ipsis hæret. *Secundò*; nec eos teneri bona opera facere; tum quia non possunt, vt dictum est, tum etiam, quia soluti sunt ab obligatione legis, quæ præcipit bona opera. *Tertiò*, opera iustorum nullo modo esse meritoria apud Deum, nisi æternæ damnationis, quia omnia sunt immunda & inquinata, vt dictum est. *Ex primo*, sequitur legem Dei esse impossibilem, quia impossibile, est eam seruare per opera immunda & inquinata. *Ex secundo*, solam fidem sufficere ad salutem, quia opera non sunt necessaria. *Ex tertio*, vitam æternam non dari ex meritis iustorum, sed ex sola Dei voluntate & prædestinatione, supposita tamen fide.

Hæc est breuis resolutio doctrinæ Caluinisticæ de hac materia: ex qua nascuntur hi fructus in animis hominum. 1. Neglectus bonorum operum. Quare? quia persuasum habent, se non posse bene operari, cùm omnia ipsorum opera, iuxta Caluinum, sint polluta &

inquinata. 2. Contemptus legum diuinarum. Quare? quia si seruari non possunt, frustra in illis seruandis opera collocatur. 3. Licentia peccandi, & omnia flagitia impunè perpetrandi. Quare? quia liberi sumus ab obligatione legis, & illius transgressio fidelibus non imputatur. 4. Supina quædam securitas, quâ quisque putat se certum esse de vita æterna. Quare? quia non acquiritur nostris operibus, sed sponte nobis offertur sine periculo amissionis. Vide Lector, an hi fructus Euangelio conformes sint. Quod magis constabit ex iis, quæ deinceps in refutando Caluino dicturi sumus. Sit ergo

QVÆSTIO I.

An iusti possint bene operari, & legem implere?

1. CAluinus docet, omnia iustorum opera esse damnabilia, vitiata, inquinata, sordes, meram iniquitatem. Sic enim habet l. 3. Instit. cap. 12. § 4. *Omnia hominum opera nihil sunt, nisi inquinamenta, & sordes, & quæ iustitia vulgò habetur, ea apud Deum mera est iniquitas.* Et c. 14. §. 9. *Habemus, ne vnum à sanctis exire opus, quod si in se censeatur, non mereatur iustam opprobrij mercedem.* Et §. 11. *Duobus his fortiter insistendum, nullum vnquam extitisse pij hominis opus, quod si seuero Dei iudicio examinetur, non esset damnabile. Adhæc si tale aliquod detur (quod possibile homini non est) peccatis tamen, quibus laborare authorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere.* Et cap. 15. §. 3. *Nihil ab homine exit quantumuis perfecto; quod non sit aliqua macula inquinatum.*

2. Fundamentum eius est, quia putat peccatum originale manere in hominibus iustis, & eius contagione infici omnia eorum opera. Et quidem, quod illud

peccato

peccatum in illis maneat, tum alibi fatetur, tum l. 2. Inst.c.1.§ 8.his verbis: *Hac peruersitas nunquam in nobis cessat.* Et l.4.c.15. §.10. *Iam perspicuum est, quàm falsum sit, per Baptismum solui nos, & eximi originali peccato.* Et in antidoto Concil. Trid.sess. 5. *Manet verè peccatum in nobis, neque per Baptismum extinguitur.* Quod autem omnia iustorum opera ex huius contagione peccati infecta sint, docet l.2. Inst.c.1.§.9. *Hîc tantùm breuiter attingere volui, totum hominem, quasi diluuio à capite ad pedes, sic fuisse obrutum, vt nulla pars à peccato sit immunis, ac proinde quicquid ab eo procedit, in peccatum imputari.* Et in antidoto Concilij Trident.sess.6.c.16. *Vitiositas, quæ nobis inhæret, deformat coram Deo, quidquid à nobis operum prodit.*

3. Hoc adeo verum esse ait, vt etiam illa iustorum opera, quæ fiunt ex gratia & instinctu Spiritus sancti, dicat vitiari, & inquinari. Nam in antidoto Conc. Trident. sess.6.c.14. sic loquitur: *Speciosum quidem est quod obtendunt, fluere omnia à Spiritu Christi. Sed vbi absoluta Spiritus sancti virtus reperitur? an non ad mensuram vnicuique distribuitur? Debebant ergo obseruare, semper aliquid esse nostræ facis admixtum, quod puritatem illam inficiat.* Et lib.3 Instit.cap.15 §.3. *Tantùm hoc homini assignamus, quòd ea ipsa, quæ bona erant sua impuritate polluit & contaminat.*

4. Hinc infert legem Dei esse impossibilem, seu mandata Dei non posse seruari, ne quidem à iustis: quia non possunt seruari per opera immunda & inquinata, qualia sunt omnia iustorum opera. Hoc prosequitur l. 2. Instit.c.7.§.5. cùm ait: *Quod autem impossibilem legis obseruationem diximus, id est paucis verbis explicandum, simul & confirmandum,* &c.

5. Addit, nec Prophetas, nec Patriarchas, nec vllum alium mortalium vnquam fuisse, qui legem obseruarit.

In

In antidoto Concil. Trid. sess. 6. c. 12. *Mihi abunde sufficit, neminem extitisse vnquam, qui legi Dei satisfecerit, nec vllum posse inueniri.* Et infrà; *Prophetas & Patriarchas, & pios Reges, vtcunque Dei spiritu adiuuarentur; ferendo legis iugo pares fuisse negat: nec ambiguè pronunciat, impossibilem fuisse legis obseruationem.*

6. Maximè verò duo mandata ait esse impossibilia: alterum de diligẽdo Deo ex toto corde: alterum de non concupiscendo. De vtroque sic habet lib. 2. Inst. c. 7. §. 5. *si ab vltima memoria repetamus, neminem Sanctorum extitisse dico, qui corpore mortis circundatus, ad eum dilectionis scopum pertigerit, vt ex toto corde & tota mente, ex tota anima, ex tota potentia Deum amaret: neminem rursum, qui non concupiscentia laborarit.*

7. Porrò, si quæras ex Caluino, quare Deus dederit legem, si impossibilis sit & nemo eam seruare possit? Respondet, non ideo dedisse, vt eam seruemus, sed vt per eam veniamus in cognitionem peccati, & nostræ infirmitatis. Hoc fusè explicat lib. 2. Inst. c. 5. §. 6. & c. 7. §. 6. Hæc omnia paradoxa sunt, & sacræ Scripturæ, ac antiquis Patribus contraria. Ac primò, fundamentum Caluini, quo reliqua omnia nituntur, manifestè falsum est. Nam peccatum originale verè tollitur in Baptismo, vt ostensum est capite secundo, quæstione prima. Euerso fundamento, cætera corruunt. Attingam tamen singula breuiter.

Non omnia iustorum opera esse peccata mortalia.

9. Ac primò, quod ait, *Omnia iustorum opera esse damnabilia; seu peccata mortalia*, facillimè refelli potest. Primò, ex contrario fundamento. Nam ex fide certum est, in Baptismo & iustificatione tolli omnia peccata, & infundi gratiam seu iustitiam inhærentem, quæ faciat hominem Deo gratum, amicum, & ab omni contagione

tagione mundum ac liberum, vt loco citato probatum est. Hinc contra Caluinum sic argumentor: Sicut ab homine iniusto, immundo, & peccatis obnoxio procedunt opera iniusta, immunda & vitiosa, ita ab homine iusto, mundo, & internis gratiæ donis ornato, procedunt opera iusta munda, & Deo grata.

10. Huc spectat illud Christi, Matth. 7. 18. *Non potest arbor bona malos fructus facere: neque arbor mala bonos fructus facere.* Et Ioann. 15. 5. *Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* Ex quibus verbis eliciuntur hæc duo argumenta contra Caluinum. *Alterum*, Arbor bona non potest facere malos fructus: sed homo iustus est arbor bona, Psal. 91. 13. Ergo homo iustus non potest facere malos fructus. Quomodo igitur Caluinus docet, omnia ipsius opera esse damnabilia? *Alterum*, omnis palmes, qui est in fœcunda vite, potest facere bonum fructum: sed Apostoli erant palmites in Christo, tanquam in fœcunda vite: ergo Apostoli poterant facere bonum fructum: ergo falsum est omnia iustorum opera esse sordes, inquinamenta, meram iniquitatem.

11. Potest hoc clariùs explicari in hunc modum. Vt palmes ferat fructum, requiruntur & sufficiunt hæc pauca 1. Vt sit in vite. 2. Vt succum & humorem ab ea trahat. 3. Vt habeat sufficientem solem, à quo excoquatur. 4. Vt nullum sit impedimentum, quo lædi aut impediri possit, cuiusmodi est nimium frigus, gelu, pruina, ventus turbulentior, vermis corrodens, aut aliquid simile. At hæc omnia locum habent in homine iusto. 1. Est in Christo, tanquam in vite. Ioan. 15. 4. *Ego sum vitis, vos palmites: manete in me, & ego in vobis.* 2. Trahit ab illo succum & humorem diuinæ gratiæ. Ioann. 4. 14. *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* 3. Habet sufficientem calorem,

calorem,quo excoquatur,Luc.12.49. *Ignem veni mittere in terram,& quid volo nisi vt accendatur?* Et cap.24.32. *Nonne cor nostrum erat ardens in nobis?* 4. Nullum est impedimentum. Non internum. Rom.8.1. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant.* Nec externum. Rom. 8. 38. *Certus sum,quia neque mors,neque vita,neque Angeli, neque principatus,neque instantia,neque futura,neque fortitudo, neque altitudo,neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare à charitate Dei, quæ est in Christo Iesu Domino nostro.* Sequitur ergo, nihil deesse homini iusto, quo minùs possit facere bonum fructum.

12. Idem potest demonstrari & hoc modo. Vbicunque sunt sufficientia principia rectæ operationis, ibi potest esse recta & honesta operatio: at in homine iusto sunt sufficientia principia rectæ operationis: ergo in homine iusto potest esse recta operatio. Maior per se nota est. Minor probatur, quia ad rectam operationem sufficiunt hæc tria principia. 1. Intellectus,qui intelligat quid agendum sit,quid fugiendum. 2. Voluntas, quæ amplectatur id, quod ab intellectu tanquam bonum & honestum proponitur. 3. Potentia exterior, quæ exequatur id quod voluntas amplexa est, & exequendum imperauit. Hæc autem sunt in homine iusto. Nam intellectus eius lumine diuinæ fidei illustratus est, vt facillimè possit cognoscere, quid honestati sit consentaneum. Similiter voluntas à Deo excitatur & iuuatur per internam motionem, qua prompta & robusta efficitur ad desiderandum & amplectendum id,quod retractatio faciendum dictat. Denique potentiæ exteriores possunt illud exequi. Nihil ergo deest ad bonam & honestam operationem exercendam.

13. Exemplo res fiet clarior. Sit homo iustus,qui audiat, vel legat hæc verba Christi, *Date eleemosynam:* Certè,

Certè, si fidem habet, facilè aduertet honestum & præclarum opus id esse. Accedat diuina motio, quia cor eius tangatur & extimuletur, vt velit consentire, & executionem imperare. Posito hoc consensu & imperio, quid impedit, quin si diues sit & pecunias apud se habeat, possit pauperi porrigere eleemosynam? Et quod hîc peccatum, aut vbi? Non in intellectu, qui fide collustratus, iudicat & proponit id, quod honestum, laudabile, & Deo bene placitum est. Nec in voluntate, quæ à Deo mota & corroborata, vult illud ipsum executioni mandare. Nec in manibus, quibus eleemosyna porrigitur, quia obtemperant iusto voluntatis imperio.

14 At, inquiet Caluinus, deest bona intentio. Imò non deest. Cùm enim Deus mouet voluntatem hominis iusti, vt ex vera dilectione præbeat pauperi eleemosynã, & huic motioni ipse acquiescit, sanè non mala, sed bona intentio. Hinc sumo nouum argumentum contra Caluinum, hoc modo; Quando homo iustus facit aliquod opus, quod à Deo præcipitur & laudatur, & in eo faciendo habet bonam intentionem, tunc certè totum opus bonum, honestum & laudabile est: sed hoc fit, quando ex amore Dei præbet pauperi eleemosynã: ergo tunc facit opus bonum, honestum, & laudabile. Maior patet ex illis Christi verbis Matth. 6. 22. *Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*, id est, si intentio tua sit bona, totum opus tuum erit bonum. Minor etiam patet ex eodem capite, vbi reprehendit Pharisæos, quod facerẽt eleemosynas, quòd orarent, quòd ieiunarẽt, non bona, sed mala intentione, nempe ad captandam inanem gloriam ex bonis operibus. Contrà verò hortatur Apostolos & alios iustos, vt ipsi bona, non mala intentione in iisdem se exerceant: sic enim fore, vt omnia ipsorum

opera

opera sint grata coram Deo. *Attendite*, inquit, *ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, &c.* Et infrà: *Te autem faciente eleemosynam, nesciat manus sinistra tua, quid faciat dextera tua, vt sit eleemosyna tua in abscondito, & Pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi.*

15. Hactenus ex contrario fundamento, Caluini sententiam refutaui. Secundò refelli potest ex iis Scripturæ locis, quæ cap. 2. quæstione 4. allata sunt. Tertiò ex variis absurdis, quæ inde sequuntur. Pauca attingam. Ac primò sequitur, hominem per peccatum iustificari, quod sic ostendo; omnia iustorum opera sunt peccata & mera iniquitas: sed fides est opus iustorum: ergo fides est peccatum & mera iniquitas: at sola fide iustificamur: ergo solo peccato & iniquitate iustificamur. Quis hoc credat? Et tamen admittunt Caluinistę. Secundò sequitur, iustos non debere credere: nam omnia peccata sunt prohibita: at si omnia opera iustorum sunt peccata, etiam opus fidei est peccatum: ergo opus fidei est prohibitum: ergo non licet credere. Tertiò sequitur, Deum præcipere & mandare, vt fiant peccata. Præcipit enim & mandat, vt fiant quædam opera à iustis: at omnia illorum opera sunt peccata, teste Caluino. Ergo præcipit fieri quædam peccata. Omitto cætera.

16. Videamus quid Caluinistæ pro se adferant. Primò obiiciunt illud Ecclesiast. 7. 21. *Non est homo iustus in terra qui faciat bonum, & non peccet.* Hinc colligunt, iustorum opera non esse bona, sed peccata. Respondeo, illa verba dupliciter intelligi possunt. Primò, nullus est iustus, qui faciat aliquod bonum, & non semper peccet in omnibus suis actibus. Secundò, nullus est iustus, qui semper faciat bonum, & non aliquando peccet. Prior sensus apertè falsus est, vt ex di-

ctis

ctis patet. Posterior potest iterum duobus modis accipi. Primò, non est iustus, qui semper faciat bonum, & non aliquando peccet mortaliter. Hoc falsum est, & contra illud 1. Ioan. 3. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Secundò, non est iustus qui semper faciat bonum & non aliquando peccet venialiter. Hoc verum est, iuxta illud Prouerb. 24. 16. *Septies in die cadet iustus, & resurget.*

17. Secundò obiiciunt illud Isaiæ 64. 6. *Et facti sumus vt immundi omnes nos, & quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ.* In hoc testimonio ponunt victoriam. Sed frustra. Nihil enim ad rem facit. 1. Quia non intelligitur de hominibus iustis, de quibus est nostra quæstio, sed de impiis & sceleratis: nec de omnibus, sed tantùm de Iudæis. 2. Nec de omnibus illorum operibus, sed solum de sacrificiis & neomeniis, in quibus illi maximè iustitiam suam collocabant: quæ tamen Deus execrabatur, iuxta illud Isaiæ 1. 13. *Ne offeratis vltra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi,* &c.

Præceptum, non concupisces *seruari posse à iustis.*

18. Ostendit contra Caluinum, non omnia iustorum opera esse damnabilia, iniusta, inquinata, sed quædam bona, honesta, laudabilia, Deo grata, præsertim quæ ex Dei gratia facta sunt. Nunc videndum est, an iusti per huiusmodi opera possint legem seruare, necne? Cæterum, quia præcipua difficultas est de duobus præceptis legis, nempe de non concupiscendo, & de diligendo Deo ex toto corde, seruabo hunc ordinem, vt primùm agam de præcepto, *Non concupisces.* Secundò, de altero, *Diliges Deum ex toto corde.* Tertiò, de tota lege Decalogi simul sumpta. Nam si semel ostendero, illa duo in particulari non esse impossibilia, facillimũ erit de tota lege idem conuincere.

19. Sit ergo hæc quæstio inter nos & aduersarios, an homines iusti per auxilium gratiæ Dei possint seruare hoc præceptum Decalogi, *Non concupisces* ? Vt intelligatur, quid Caluinistæ, quid Catholici sentiant, tria spectari debent. 1. Concupiscentia in actu primo, seu pronitas quædam ad concupiscendum. 2. Motus concupiscentiæ in actu secundo, præueniens rationem. 3. Consensus, qui à libera voluntate proficiscitur. Hoc proposito, Caluinistæ docent, hæc omnia esse peccata. Et quidem concupiscentiam in actu primo dicunt esse ipsum peccatum originale. Motum verò concupiscẽtiæ, qui præuenit aduertentiam rationis, & prætereà consensum, qui sequitur, esse peccata actualia, & quidẽ mortifera, contra illud præceptũ *Non concupisces*. Volunt enim hoc præcepto prohiberi non solum consensum, sed etiam ipsos motus concupiscentiæ consensum præuenientes. Vnde concludunt, præceptum hoc seruari à nobis non posse in hac vita, quia non possumus vitare motus concupiscentiæ, qui hoc præcepto prohibentur. Sed errant.

20. Catholici contra docent 1. Concupiscentiam in actu primo non esse peccatum originale, sed naturalẽ quandam pronitatem, seu inclinationem, quæ per se culpabilis non sit 2. Motus concupiscentiæ rationem præuenientes non esse peccata, nec prohiberi hoc præcepto, *Non concupisces*, sed solum consensum. Hinc inferunt, præceptum hoc non esse impossibile, sed posse seruari à iustis per gratiam Dei, cùm nihil aliud illo prohibeatur, quam liber consensus, qui liberè vitari potest. Hæc singula paucis confirmanda sunt.

21. Ac primò, quod concupiscentia in actu primo non sit peccatum originale, euidenter conuincitur hoc syllogismo: Peccatum originale tollitur per Baptismum: concupiscentia non tollitur: ergo concupiscẽtia

non

non est peccatum originale. Maior fusè probata est c. 2. quæst. 1. & alibi. Minor patet experientia. Nec opus est hîc hærere; solùm nota per concupiscentiam intelligi non solùm pronitatem & inclinationem, quæ est in appetitu sensitiuo tam irascibili, quàm concupiscibili, sed etiam illam, quæ est in intellectu & voluntate. Nam hæ quatuor potentiæ, voluntas, intellectus, & vterque appetitus, natura sua pronæ sunt ad quosdam motus inordinatos, & rectæ rationi repugnantes, vt verbi gratia, Intellectus ad iudicia falsa & erronea: Voluntas ad odium, inuidiam, desperationem: Appetitus sensitiuus ad carnalia & terrena desideria. Hæc ergo pronitas istarum potentiarum, seu naturalis inclinatio, vocari solet communi nomine concupiscentia in actu primo. Hanc formaliter negamus esse peccatum originale, propter rationem allatam. Quid ergo est? inquies. Dicam, est quædam imperfectio, quæ homini in puris naturalibus cõdito esset naturalis, post lapsum verò est pœna seu effectus peccati primi parentis: & à Theologis solet vocari morbus seu languor naturæ infirmitas, fomes peccati, fons tentationũ, vis appetendi immoderata. Apostolus nunc peccatũ, nunc legem membrorum vocat. Non quod ipsa per se peccatum sit, sed quia est effectus & causa peccati, vt explicat D. Augustinus l. 1. de nuptiis & concupiscentia, cap. 23. & l. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, c. 13. & alibi.

22. Iam verò quod motus concupiscentiæ rationem præuenientes non sint peccata mortalia, nec prohibeátur illo præcepto, *Non concupisces*, sed solius consensus, facilè probari potest. Nã ipsa Scriptura sic interpretatur. Quod enim vno loco dicit, *Nõ cõcupisces*, alibi explicat, Ecclesiastici 5. 2. *Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui.* Et cap. 18. 30. *Post concupiscentias*

tu.us non eas. Et Roman.6. 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediatis concupiſcentiis eius.* Certè in his locis ſermo eſt de conſenſu.

23. Idem frequenter docet Auguſt. præſertim lib.1.de nuptiis & concup. cap. 23. cum ait: *Nam ipſa quidem concupiſcentia iam non eſt peccatum in regeneratis, quando illi ad licita opera non conſentitur.* Et in expoſitione quarumdam propoſitionum ex Epiſtola ad Romanos expoſitione 17. *Non enim in ipſo deſiderio prauo, ſed in noſtra conſenſione peccamus.* Et lib.5. contra Iulianum cap. 3. *Aliud eſt habere mala deſideria carnis, aliud tradi eis conſentiendo,* &c. Et lib. 10. de ciuitate Dei cap. 25. *Quod ſi concupiſcentialis obedientia abſque culpa eſt in corpore dormientis, quantò magis abſque culpa in corpore non conſentientis?* Ex his & ſimilibus locis apertè patet, motus concupiſcentiæ ex ſententia Auguſtini non eſſe peccata, niſi accedente libero hominis conſenſu ac proinde non prohiberi illo præcepto, *Non concupiſces*, niſi ſolum conſenſum. Et hanc eſſe mentem illius fatetur Caluinus l.3. inſtit. c.1. §.10.

24. Accedunt duo efficaciſſima argumenta. Primum eſt. Deus ſuo præcepto non obligat nos ad id, quod non eſt in noſtra poteſtate: ſed non eſt in noſtra poteſtate, vitare motus concupiſcentiæ rationem præuenientes: ergo Deus ſuo præcepto non obligat nos ad eos vitandos. Minor per ſe nota eſt. Maior probatur, quia eſſet ſtulta & crudelis obligatio. An non ſtultum eſt, obligare illum ad id præſtandum, quod præſtare non poteſt? An non crudele, punire illum, quia non præſtiterit, quod præſtare non potuit? Perinde eſt, ac ſi famulo tuo imperes, vt non eſuriat, non ſitiat, non frigeat, non caleat: & niſi obtemperet, crucem ac ſupplicium intentes.

25. Alterum eſt. Id, quod homini in puris naturali-

bus

bus constituto esset connaturale, & sine culpa, non potest in nobis esse culpabile, nisi aliunde fiat tale: sed motus rationem præuenientes essent homini in puris naturalibus constituto connaturales,& sine culpa: ergo in nobis non possunt esse culpabiles, nisi aliunde fiant tales. Maior est euidens. Minor probatur, quia si homo crearetur à Deo in puris naturalibus, proculdubio constaret duabus partibus repugnantibus, spiritu & carne, & haberet duos appetitus contrarios, rationalem & sensitiuum: ergo naturaliter haberet quosdã motus repugnantes rationi. Hi autem non essent peccata in tali homine. Cur ergo in nobis sint,nisi aliunde fiant tales? At aliunde non fiunt, nisi per liberum consensum, præsertim in homine renato: ergo solus consensus est qui culpam habet, & prohibetur illo præcepto, *Non concupisces.*

26. Obiicit Caluinus. In duobus illis Decalogi præceptis, *Non mœchaberis*, &,*Non furtum facies* prohibitus fuit consensus in concupiscentiam vxoris & rei alienæ:ergo in hoc præcepto, quod in eodem Decalogo sequitur, *Non concupisces*, prohibetur motus concupiscentiæ sine consensu, alioquin idem bis prohiberetur. Respondeo: In prioribus duobus prohibitum fuit adulterium & furtum, quod externo opere committitur: in alio, quod solo consensu perficitur. Voluit enim Deus significare, non solùm peccari externo opere, sed etiam interno consensu, contra diuinam legem. Hoc disertè explicat Christus, Matth. 5. 22. *Audistis, quia dictum est antiquis: Non occides. Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* Et infrà v. 28. *Audistis, quia dictum est antiquis: Non mœchaberis. Ego autem dico vobis, quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Hinc colligi potest

differentia inter legem diuinam & humanam, quod hæc circa externa tantum, illa etiam circa interna versetur. Et ratio est, quia solus Deus penetrat internas hominum cogitationes. Apoc. 2. 23. *Ego sum scrutans renes & corda.*

27. Ex dictis colligo contra Caluinistas, hoc præceptũ *Non concupisces*, seruari posse in hac vita ab homine iusto. Non enim illo prohibetur motus concupiscentiæ rationem præueniens, qui vitari nequit, sed consensus voluntatis qui est in nostra potestate. Idem conuincitur ex illo Sap. 28. 21. *Et vt sciui, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, adij Dominum, & deprecatus sum illum.* Quasi dicat, Scio Domine, quod quando insurgunt in me motus concupiscentiæ, non possim iis resistere, & continens esse, nisi tua gratia me adiuuet. Supponit ergo posse aliquem esse continentem, & resistere illis motibus vt non consentiat, si adsit Dei gratia. Eodem spectat illud Apostoli 2. Cor. 12. 7. *Datus est mihi stimulus carnis meæ Angelus Sathanæ, vt me colaphizet Propter quod ter Dominum rogaui, vt discederet à me: & dixit mihi. sufficit tibi gratia mea.*

28. Obiici solet authoritas Augustini lib. 1. de nuptiis & concupisc. cap. 23. vbi ait, *Vt si non fit quod scriptum est, Non concupisces, saltem fiat, quod alibi legitur, Post concupiscentias tuas non eas.* Vbi distinguitur inter illa duo præcepta, *Non concupisces*, &, *Post concupiscentias tuas non eas*, asserens hoc seruari posse in hac vita, illud non posse. Vnde in lib. de spiritu & litera cap 26. dicit, alterum pertinere ad vitam mortalem, alterum ad immortalem. Respondeo: Hoc præceptum, *Non concupisces*, potest spectari dupliciter 1. quoad verba, quibus proponitur. 2. quoad sensum & obligationem, quam inducit. Augustinus Ergo cum ait non posse impleri in hac vita, intelligendus est quoad verba præce-

pti,

pti; non quoad obligationem. Hoc euidenter ostendo ex duobus principiis. Alterum est, quod motus concupiscentiæ rationem præuenientes, non sunt peccata secundùm Augustinum, vt suprà monui, & fatetur Caluinus l.3.inst.c.3.§ 10. Alterum est, quòd præceptis diuinis nihil prohibeatur, nisi peccatum, quod ne aduersarij quidem negant. Hinc concludo, eiusdem motus non prohiberi hoc præcepto, *Non concupisces*, sed solum consensum, ac proinde hoc præceptum seruari posse quoad obligationem, ex sententia Augustini, cùm consensus, qui prohibetur, sit in nostra potestate.

Præceptum illud, Diliges Deum ex toto corde, *seruari posse.*

26. Ostendi hactenus, seruari posse illud Decalogi præceptum, quod difficillimum videbatur, *Non concupisces*; nunc de hoc altero videndum est, *Diliges Deum ex toto corde tuo.* Et quidem Caluinus ait, non posse impleri in hac vita: Catholici contra statuunt. Et probatur exemplo Dauidis & aliorum Sanctorum, qui illud seruarunt. Psal, 118.10. *In toto corde meo exquisiui te.* Et 3. Reg.14.8. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid qui custodiuit mandata mea, & secutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum est in conspectu meo.* Et 4.Reg.23.25.de Iosia, *Similis illi nõ fuit ante eum Rex, qui reuerteretur ad Dominum in toto corde suo, & in tota anima sua, & in vniuersa virtute sua, iuxta omnem legem Moysi.* Et rursus, Ecclesiast. 47.10.de Dauid, *De omni corde suo dilexit Deum.* Hîc apertè vides, Dauidem & Iosiam dilexisse Deum ex toto corde, iuxta præceptum Decalogi. Nec dubiũ, quin idem fecerint Abraham, Moyses, Samuel, Helias, Elisæus, Ieremias, & alij Prophetæ. Et in nouo Testamento B Virgo, Apostoli, Stephanus, Timotheus Titus, & alij non pauci, præsertim cùm de his prædictum

sit Deut. 30. 6. *Circumcidet Dominus cor tuum, & cor seminis tui, vt diligas eum in toto corde, & in tota anima, vt possis viuere.*

30. Porro, vt res tota clariùs percipiatur, explicandum est, quis sit sensus illius præcepti quo iubemur diligere Deum ex toto corde. Sic enim facilè constabit an seruari possit, necne. Potest autem triplex esse sensus. Primus, vt diligamus Deum ex toto corde, id est, vt totum cor nostrum, quantum quantum est, in eo solo diligendo occupetur, nec aliud amemus, aut diligamus quàm ipsum. Hoc sensu non præcipitur Dei dilectio: alioqui non liceret proximum diligere; quod tamen facere iubemur. Alter est, vt diligamus Deum ex toto corde, non quòd totum cor nostrum in eo diligendo debeat occupari, sed quòd tanto conatu in eum ferri debeat, quanto fieri potest. Nec hoc sensu præcipitur: quamuis si præciperetur, seruari posset. Quis enim dicat impossibile sibi esse, deligere Deum tanto conatu, quanto diligere eum potest? Tertius est, vt diligamus Deum ex toto corde, id est, vt diligamus eum super omnia; vt præferamus illum rebus aliis; vt nullius rei amorem Dei amori auteponamus; vt nullius creaturæ timore, vel amore velimus Deum offendere, & ab illius amore redere. Hic verus ac germanus sensus est. Hunc expressit Apostolus Rom. 8. 39. *Nulla creatura poterit nos separare à charitate* Dei, id est, nulla poterit efficere, vt ei postponamus dilectionem Dei. Et Christus Matth. 19. 37. *Qui amat patrem, aut matrem plus quàm me, non est me dignus*, idest, qui amorem parentum præfert amori Dei, non diligit Deum super omnia. Vnde è contrario, qui amori parentum (qui in filiis solet esse maximus) præfert amorem Dei, conuincitur diligere Deum super omnia.

31. Hoc sensu laudatur Abraham (Genes. 22.) quòd

cum

cum haberet vnicum filium Isaac, quem intimè diligebat, eius tamen dilectioni præferet dilectionē Dei. Nam si inter omnes creaturas, nullam tantopere amabat, sicut filium suum vnigenitum: & nihilominùs hūc ipsum filium paratus erat offerre Deo in sacrificium; euidens signum erat, eum diligere Deum super omnia, vel, quod idem est, ex toto corde. Hinc concludo, hoc præceptum non esse impossibile, si eo sensu explicetur, quo iam explicatum est.

32. Sed obiicitur Augustinus in lib. de spiritu & litera, cap. vlt. & in lib. de perfectione iustitiæ, resp. 17. vbi ait, hoc præceptum non posse impleri in hac vita, sed in alia. At prompta est responsio: nam duo nititur ostēdere Augustinus, quæ verissima sunt. Vnum est, præceptum illud, *Diliges Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex totis viribus*; posse quidem imperi in hac vita, quoad obligationem, quam inducit; non tamen quoad verba, quibus proponitur. Alterum est, in hac vita non tam perfectè diligi Deum, quam in altera: quod probat hac ratione. Dilectio supponit cognitionem: in hac vita cognoscimus Deum obscurè per fidem; in altera clarè per visionem. Quid ergo mirum, si in hac vita minùs perfectè, in altera perfectiùs Deum diligamus? Hanc esse mentem Augustini ex ipso textu colligitur. Nec in minimo nobis repugnat.

Totam legem Decalogi *seruari posse.*

33. Ex dictis facilè demonstrari potest, totam legem seruari posse ab homine iusto. Primò, quia si duo præcipua præcepta, quæ videbantur omnium difficillima, seruari possunt, cur non etiam reliqua? Secundò, quia qui diligit Deum ex toto corde, præfert illum omnibus creaturis, nec intuitu vllius creaturæ vult illū offendere: ergo seruat omnia illius præcepta,

quia si vel vnum non seruaret, iam illum offenderet. At homo iustus potest illum diligere ex toto corde, vt probatum est: ergo potest omnia illius præcepta seruare. Imò si propriè loquamur, hæc duo, *amare Deum ex toto corde*, & *mandata Dei custodire*, reipsa idem sunt, vel certè alterum cum altero necessariò connexum. Fieri enim non potest, vt quis diligat Deum ex toto corde, & non seruet omnia eius præcepta. Hinc in Scripturis ferè semper coniunguntur, vt Exodi 20. 6. *Faciens misericordiam his, qui diligunt me, vt custodiant præcepta mea.* Deuteron. 10. 12. *Et nunc Israël, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi vt diligas eum in toto corde tuo, & custodias mandata eius?* Et cap. vndecimo, vers. primo: *Ama dominum Deum tuum, & obserua præcepta eius.* Et Iosue 22. 5. *Vt diligatis Dominum Deum vestrum, & obseruetis mandata illius.* Et Christus Ioan. 15. 10. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Et alibi sæpe.

34. Quid multis? Sriptura apertè testatur, quosdam totam legem custodiuisse: vt 3. Reg. 14. 8. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid, qui custodiuit mandata, & secutus est me in toto corde suo.* Et Lucæ 16. de Zacharia & Elizabetha: *Erant iusti ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini, sine querela.* Et Ioan. 17. de Apostolis: *Tui erant, & mihi eos dedisti, & sermonem tuum seruauerunt.* Quis neget idem fecisse Beatam Virginem, S Stephanum, Timotheum, & non paucos alios?

35. Et sanè si lex impossibilis esset, neque seruari posset: cur eam Deus Optimus Maximus nobis imponeret? Cur clamaret Christus Matth. 11. 30. *Tollite iugum meum super vos, iugum enim meum suaue est, & onus meum leue?* Cur Apostolus 1. Ioan. 5. 3. *Hæc est charitas Dei, vt mandata eius custodiamus, & mandata eius grauia non sunt?*

ſunt? Cur Propheta Dauid de ſeipſo Pſal. 118.32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum.* Cur alius Propheta de omnibus iuſtis, Ezech. 36.27. *Spiritum meum ponam in medio veſtri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis*? Certè ex his & ſimilibus patet, legem Dei non modò poſſibilem eſſe, ſed etiam facilem & iucundam iis, qui gratia Dei adiuuantur. Blaſphema igitur eſt vox Caluini in antidoto Concilij Trid. ſeſſ. ſexta, capite 12. cum ait, *Prophetas, & Patriarchas, & pios Reges, vtcunque Dei Spiritu adiuuarentur, ferendo legis iugo pares non fuiſſe.* Quid hoc aliud eſt, quàm palam pronunciare, omnia Scripturæ teſtimonia iam citata eſſe falſa? Et Spiritum ſanctum non poſſe hoc efficere per dona gratiæ in cordibus iuſtorum, vt legi ſatisfaciant? Multo aliter Apoſtolus ad Philip. 4.13. *Omnia poſſum in eo qui me confortat.* An hîc regeret Caluin. mentiri Apoſtolum, & debuiſſe dicere, *Non poſſum omnia in eo, qui me confortat*, quia legem ſeruare non poſſum? Apage.

36. Sed preſſius ad rem. Cum lex Decalogi contineat decem præcepta, quæram ex Caluino, an omnia & ſingula, an aliqua duntaxat ſint impoſſibilia? Scio dicturum, duo hæc potiſſimum ſeruari non poſſe, *Diliges Deum ex toto corde*, &, *Non concupiſces.* Sed de his ſeorſim iam egi. De reliquis quæro, ſintne poſſibilia, necne? Negat in antidoto, loco citato, cum ait, *Minimum legis mandatum onus eſſe Ætna grauius.* Quid? Nemo ergo iuſtorum non homicida eſt? Nemo non fur & adulter? Nemo non falſus teſtis? Abſit. Multi commendantur in Scripturis, qui ab his vitiis fuerunt immunes. Quis audeat dicere, Ioſephum Patriarcham, & Suſannam fuiſſe adulteros, qui tam fortiter pro caſtitate pugnarunt? Quis Apoſtolos fuiſſe fures, qui etiam propria reliquerunt? Quis Euangeliſtas fuiſſe

falſos

falsos testes, qui testandæ veritati deputati sunt? Dicet, opinor, Caluinista quispiam, eos externo opere non fuisse tales, sed tamen animo & cogitatione. Sed quisquis hoc dicit, metitur alios suo ingenio: & sicut ipse plenus est dolo, ira, fraude, nequitiâ, prauis cupiditatibus: sic alios omnes esse malitiosè confingit. Sanè Christus in Euangelio, cum dicebat, iustitiam Christianorum debere perfectiorem esse, quàm fuerit iustitia Pharisæorum, hoc agebat, vt non tantùm externo opere seruaremus mandata legis, sicut Pharisæi seruabant, sed etiam interno affectu & proposito. Vnde volebat discipulos suos non tantùm non occidere, sed nec irasci: non tantùm non mœchari, sed nec mulierem concupiscere. Et quis neget eos cum Dei gratia præstare id potuisse?

37. Hæc sufficiunt contra Caluinistas. Videamus nunc quid pro se adferant. Primùm obiiciunt illud Actorum, 15. 10. *Quid tentatis imponere iugum super ceruices discipulorũ, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* Hæc sunt verba Petri Appstoli, quibus testatur legem esse iugum importabile, neque nos posse saluari per obseruationem legis, cùm ea impossibilis sit, sed per gratiam Dei, quæ à legis iugo nos liberat. Respondeo: Certum est, Petrum non loqui de lege morali, quæ continetur in Decalogo, & de qua hîc disputamus, sed tantum de cæremoniali. Contendit enim Christianos non esse obligandos ad circumcisionem & similes cæremonias Iudaicas, idque propter duas causas. Primò, quòd sint iugum graue & importabile. Secundò, quod sint inutiles ad iustificationem. Hanc posteriorem causam clarius expressit D. Paulus ad Galat. 4. 9. *Nunc autem cum cognoueritis Deum, imo cogniti sitis à Deo, quomodo cõuertimini iterum ad infirma & egena elementa, quibus denuo seruire vultis?* Porro lex cæremonialis

nialis vocatur iugum importabile, non quòd portari omnino non possit, sed quòd ægrè ac difficulter, vt rectè exponit D. Thom. in 2. dist. 28. q. 1. art. 4. ad 3. Lyranus in hunc locum, & alij. Nam si omnino portari non potuisset, mentitus esset Euangelista, cùm dixit de Zacharia & Elisabetha Luc. 1. 6. *Erant ambo iusti ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela.* Eodem sensu Christus traditiones Pharisaicas vocat onera importabilia Matth. 23. 4. *Alligant enim onera grauia & importabilia, & imponunt in humeros hominum, digito autem suo nolunt ea mouere.*

38. Secundò obiiciunt illud Apostoli ad Galat. 3. 10. *Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Scriptum est enim: Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis, vt faciat ea.* Hîc supponit Apostolus, legem Dei esse impossibilem, vt colligitur ex ipsius discursu, qui est huiusmodi; Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: ergo qui volunt iustificari ex operibus legis, seu ex obseruatione legis sunt maledicti. Quæ consecutio nulla esset, nisi subintelligatur assumptio ista: atqui nullus potest seruare totam legem. Totum ergo argumentum erit tale. Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: at nemo potest seruare totam legem: ergo maledictus omnis, qui ex obseruatione legis vult iustificari. Respondeo. Hic syllogismus non est Apostoli Pauli, sed est alicuius Caluinistæ. Et in multis peccat. Primò in forma. Nam seruata maiori & minori propositione, deberet hoc modo concludere: Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: sed nullus seruat totam legem: ergo omnes sunt maledicti. Vel sic: Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: sed fideles (præsertim Caluinistæ) non seruant totam legem ergo fideles (præsertim Caluinistæ) sunt

maledicti. Secundò peccat in explicatione verborum Pauli. Nam illa verba, *qui ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt* non significant eos esse maledictos, qui legem implendo iustificari volunt, cum dicat Apostolus Rom. 2. 13. *Factores legis iustificabuntur.* sed eos esse maledictos, qui suis viribus sine fide & gratia legem implere, & iustificari se posse credunt. Hoc patet ex antithesi. Nam opera legis opponit fidei, vt patet ex illis verbis, *Ex operibus legis spiritum accepistis, an ex auditu fidei?* Similiter eos, qui sunt ex fide, opponit iis, qui sunt ex operibus legis. De prioribus dicit: *Qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham.* De posterioribus verò, *qui ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Hinc sequitur, minorem propositionem, quam Apostolus subticuit, nō esse hanc Caluinisticam, *Atqui nemo potest seruare legem:* sed illam Catholicam, *Atqui nemo suis viribus sine fide & gratia potest seruare legem.* Itaque argumentum Apostoli habet hanc vim: Quicunque vult iustificari ex operibus legis, debet totam legem seruare. (Nam si totam non seruat, maledictus est: vel, vt loquitur Iacobus, *qui offendit in vno factus est omnium reus*) Sed sine fide per solas naturæ vires nemo potest seruare totam legem: ergo sine fide per solas naturæ vires nemo potest ex operibus legis iustificari. Hinc patet, quo sensu intelligendum sit quod sequitur: *Christus nos liberauit de maledicto legis factus pro nobis maledictum.* Non enim significat Christum nos liberasse ab obseruatione legis, quasi ea impossibilis sit, vt falsò interpretantur aduersarij, sed liberasse à maledictione, quæ præuaricatoribus legis impendet: quia scilicet per sua merita obtinuit nobis fidem & gratiam, per quam possimus implere legem, & maledictionem euadere.

59. Tertiò obiiciunt illud Rom. 7. 18. *Velle quidem adiacet*

iacet mihi, perficere autem bonum non inuenio. Hinc sequitur, etsi cupias legem implere, non tamen posse. Respondeo. Non loquitur Apostolus de obseruatione legis, sed de carentia motuum concupiscentiæ. Quasi dicat, vellem quidem carere inordinatis concupiscentiæ motibus, sed non est in mea potestate. Vel sic, bonum est carere motibus concupiscentiæ, & hoc bonum appeto & desidero, sed non possum perficere.

40. Quartò obiiciunt Nemo potest vitare omnia peccata: ergo nemo potest implere totam legem. Si enim totam impleret, iam vitaret omnem transgressioné legis, & consequenter omne peccatum. Antecedens patet ex illo Iacobi 3. 2. *In multis offendimus omnes.* & 1. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Respondeo cum distinctione. Nam hæc propositio (nemo potest vitare omnia peccata) potest dupliciter intelligi. Primò, de peccatis mortalibus, & sic falsa est. Secundò, de venialibus, & sic vera est. Quilibet enim iustus potest vitare peccata omnia mortalia: nemo tamen venialia, saltem secundùm communem & ordinarium modum diuinæ prouidentiæ. De quo plura infrà seq. cap.

41. Quintò obiiciunt. Christus est mediator noster, non solùm in prima iustificatione qua Deo reconciliamur, sed etiam postea in toto vitæ nostræ tempore: ergo semper egemus intercessione Christi: ergo semper peccamus & legem transgredimur: alioqui post primam reconciliationem Christus esset otiosus. Respondeo. Christus semper est mediator noster, & nunquam est otiosus duplici de causa. Primò, quia semper nobis vires & gratiam subministrat, per quam non peccemus, & bona opera faciamus. Secundo, quia emundat nos à quotidianis peccatis venialibus in quæ frequenter incidimus, iuxta illud: *Septies in die cadit iustus.*

QVÆST

QVÆSTIO II.

An iusti teneantur facere aliqua bona opera, & legem seruare?

1. HActenus ostendi iustos posse vtrumque præstare cum Dei gratia. Nunc quæritur, an etiam teneantur? Vbi notandum est differre illa duo: *Iusti possunt facere bona opera, & iusti possunt seruare legem.* Nam alterum altero latius patet. Multa enim possunt fieri bona opera, præter obseruationem legis, vt sunt opera consiliorum Euangelicorum. Hæc tamen duo non differunt: *Iusti tenentur facere bona opera*, & *Iusti tenentur seruare legem.* Vtrumque enim æquè latè patet. Non enim tenentur facere bona opera, nisi ex præscripto legis. Vnde hoc loco est idem quærere, an iusti teneantur bene operari, &, an teneantur seruare legem. Vel an opera bona sint iustis ad salutem necessaria, &, an lex obliget iustos ad sui obseruationem. Hoc obiter monui, vt status controuersiæ melius intelligatur.

2. Caluinistæ ergo docent opera non esse necessaria ad salutem, seu fideles non teneri ad obseruationem legis. Hoc clarè patet ex eorum principiis, quæ sunt huiusmodi. 1. Solam fidem sufficere ad salutem. 2. Omnia iustorum opera esse damnabilia, & peccata mortalia. 3. Legis obseruationem esse impossibilem. 4. Hoc interesse inter legem & Euangelium, quod lex proponat salutem cum conditione implendæ legis: Euangelium vero absolutè sine tali conditione. Hinc Caluinus in antidoto Concilij Tridentini sessione 6. canone 20. disertè ait, *salutem non pendere ab obseruatione legis.* Ex his principiis quid aliud colligas, quàm quod dixi, opera non requiri ad salutem? Nam 1. si

sola

si sola fides sufficit, reliqua sunt superuacanea. 2. Si omnia iustorum opera sunt damnabilia & peccata mortalia, quomodo ad salutem necessaria? 3. Si lex impossibilis, quis saluus erit, si seruari debeat? 4. Si Euangelium sine conditione legis implendæ promittit salutem, quid necesse est eam implere? Hæc perspicua sunt.

3. Catholici contrà docent, opera esse necessaria ad salutem, & neminem saluari posse, nisi qui legem obseruat. Et quamuis hæc duo idem valeant, vt dixi: tamen separatim vtrumque probabo ex Scripturis, vt clarius progrediamur. Primum ergo, quod opera bona sint iustis ad salutem necessaria, & non sufficiat sola fides, probant his Scripturæ testimoniis: Matth. 3. 10. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum excidetur, & in ignem mittetur.* Iacob. 2. 14. *Quid prodest, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat?* Et infrà: *Fides sine operibus mortua est.* Et 2. Petr. 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Et Matth. 5. 21. *Nisi abundauerit iustitia vestra plus quam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum Cælorum.* Denique cum Christus in toto illo sermone quem habuit in monte, multa disputasset de bonis operibus, præsertim de eleemosyna, oratione, ieiunio, & aliis similibus, tandem ita conclusit: *Omnis ergo qui audit verba mea hæc, & facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui ædificauit domum suam super petram, descendit pluuia, & venerunt flumina, & flauerunt venti, & irruerunt in domum illam, & non cecidit: fundata enim erat supra petram. Et omnis qui audit verba mea hæc, & non facit ea* (vt Caluinistæ) *similis erit viro stulto, qui ædificauit domum suam super arenam, &c. & cecidit, & fuit ruina illius magna.*

4. Aliqui ex aduersariis conantur eludere hæc testimonia, adhibita distinctione. Aiunt enim duplicem esse

necessitatem, alteram præsentiæ, alteram efficientiæ, opera non quidem esse necessaria ad salutem necessitate efficientiæ, sed tantum necessitate præsentiæ. Hoc posterius rectè probari ex Scripturis, non illud prius. Sensus huius distinctionis est, solam fidem habere vim iustificandi & saluandi, ac proinde solam fidem necessariam esse ad salutem necessitate efficientiæ: cæterum, quia fides debet esse viua, & non potest esse viua sine bonis operibus, quæ sunt quasi fructus necessariò pullulantes ex viua fide: ideò consequenter opera esse necessaria, non vt efficiant salutem, quam fides sola efficit, sed vt comitentur fidem, & præsentes illi sint, sicut fructus præsentes sunt arbori. Hæc sententia facillimè refutatur. Primò, quia seipsam destruit. Nam si omnia opera iustorum sunt damnabilia, & peccata mortalia, vt Caluinus fatetur, quomodo sunt fructus viuæ fidei, aut quomodo fides viua dicitur ab iis fructibus, qui mortiferi sunt? Secundò, quia in sequenti quæstione ostendam, bona opera mereri vitam æternam. Certè si merentur, non tantùm sunt necessaria necessitate præsentiæ, sed etiam efficientiæ. Tertiò, quia Scriptura apertè docet, bona opera effectiuè concurrere ad salutem. Philipp. 2. 12. *Cum metu, & tremore salutem vestram operamini.* Et 2. Cor. 7. 10. *Tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Et 2. Cor. 4. 17. *Id quod in præsenti est momentaneum, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

5. Iam quòd legis obseruatio necessaria sit, æquè facilè probari potest ex Scripturis, Matth. 11. 29. *Tollite iugum meum super vos*, Mat. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Io. 15. 14. *Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis.* Iacobi 2. 8. *Si tamen legem perficitis regalem.* Mat. 28. 19. *Euntes docete omnes gentes, docentes eos seruare omnia quæcunque mandaui vobis.* An hoc docet

Calui

Caluinus: *Non tollo iugum tuum, quia nimis graue est: Volo ad vitam ingredi, sed sine mandatorum obseruatione, per solam fidem: ero amicus tuus, etiamsi non fecero, quæ mihi præcipis: non perficio legem regalem: docebo eos nos seruare mandata, sed sola fide contentos esse?* planè nouum Euangelium.

6. Accedit efficax ratio in hunc modum: Deus in Scripturis indicat se velle, vt legem seruemus, vt patet ex testimoniis citatis: vel ergo seriò vult, vt eam seruemus, vel ioco. Si seriò vult, seriò tenemur illam seruare: si ioco vult, cur seriò punit transgressores? Fortè non pudebit Caluinistas hîc dicere, Deum ioco & ironicè loqui, cùm proponit nobis obseruationem legis Sic enim explicant illud Christi Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata:* quia Christus ironicè deluserit adolescentem, qui ab ipso quærebat, quo pacto posset saluari. Sed valeant huiusmodi Scripturarum interpretes, seu potius deprauatores.

Prima obiectio, de libertate Christiana.

7. Omnia argumenta, quæ obiiciuntur ab aduersariis, ad duo capita reuocantur. In priore sunt ea, quibus probant, bona opera non esse necessaria, eo quòd sola fides sufficiat. Hæc refutata sunt cap. 2. q. 6. In posteriori sunt ea, quibus probant, nos non teneri seruare legem. 1. Quia impossibilis est. 2. Quia libertas Christiana nos eximit. 3. Quia non sumus sub lege, sed sub Euangelio. Ex his tribus primum, quod sumitur ab impossibilitate legis, iam solutum est. Ostendi enim legem non esse impossibilem. Supersunt reliqua duo: alterum ex libertate Christiana, alterum ex discrimine legis & Euangelij, quæ paucis explicanda sunt. Est ergo *primum argumentum* huiusmodi; Christiani sũt liberi ab obseruatione legis: ergo non necesse est legẽ seruare. Antecedens probatur, quia cùm ex vna parte

lex sit impossibilis, & ex altera, qui non seruat legem, maledictioni subiaceat, alterutrum necesse est, vel omne fideles maledictionem incurrere, vel omnes à debito implendæ legis liberari: prius fieri non oportuit, ergo posterius asserendum est. Et hoc confirmant ex illo ad Galat. 3. 13. *Christus nos redemit de maledicto legis*: & 1 Timoth. 1 9. *Iusto non est lex posita.* Hinc concludunt primò, Christianos esse liberos à lege. Secundò, Christum non esse legislatorem, sed redemptorem.

8. Respondeo. Totum hoc argumentum nititur falso fundamento, nempe legem esse impossibilem, quod superiùs refutaui. Vnde apparet reipsa non differre ab altero, quod sumitur ab impossibilitate legis, sed tantum titulo & vocibus. Vt tamen res melius intelligatur, pauca addenda, vel potius repetenda sunt. Ac primò fatemur omnes eos qui non seruant legem, maledictioni & damnationi obnoxios esse, iuxta illud, *Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis, vt faciat ea.* Secundò, fatemur, infideles & peccatores non posse seruare legem per solas naturæ vires, sine gratia Dei, iuxta illud Ioan. 15. 5. *Sine me nihil potestis facere.* Tertiò addimus, iustos posse eá seruare per gratiam Dei, iuxta illud Philipp. 4. 13. *Omnia possum in eo qui me confortat.* Hinc quartò deducimus peccatores, qui legem non seruant, maledictioni obnoxios esse; iustos, qui seruant, non esse. Et hoc sensu verùm est, quod dixit Apostolus, Christum redemisse nos à maledicto legis, quia scilicet obtinuit nobis gratiam, per quam possimus legem seruare, & maledictionem euadere. Hæc clara sunt, & superius satis explicata.

9. Denique addimus, libertatem Christianam non consistere in eo, quod liberi sumus ab obseruatione legis vt falsò docent aduersarii, sed in his tribus: Primò, in libertate

libertate à peccato & morte. Ioan.8-35. *Si vos filius liberauerit, verè liberi eritis*, Et Rom.6.18. *Liberati a peccato, serui facti estis iustitiæ* Secundò in libertate à iugo legis cæremonialis ad Galat.4. 9. *Quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elementa, quibus denuò seruire vultis?* Tertiò, in libertate à dominio & reatu legis moralis. Rom. 6. 14. *Non estis sub lege, sed sub gratia.* 2. Cor. 3.17. *Vbi Spiritus Dei, ibi libertas.* Galat.5. 18. *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Vbi notandum est, nos quidem esse in lege, non tamen sub lege, vt Apostolus loquitur. In lege sumus, quia secundum legem agimus, vt liberi. Sub lege non sumus, quia timore legis non agimur, vt serui. Quod rectè explicat D. August. vt suprà monui tract. .c.3.q.2.n.9.

10 Illud porro, *Iusto non est lex posita, sed iniustis, & non subditis*, facillimè explicatur. Est enim duplex vis seu potestas legis, vt rectè docet D. Thom. 1.2.q.96.art. 5. altera directiua, altera coactiua. Lex ergo posita est omnibus tam iustis quàm iniustis, quoad vim directiuam, quia scilicet dirigit & præscribit omnibus, quid agere vel non agere debeãt. At quoad vim coactiuam, non est posita iustis, sed tantùm impiis quia iusti sponte, libenter, & alacriter ex instinctu charitatis, faciunt ea, quæ à lege præscribuntur, nec opus est eos cogere ad legis obseruationem: impij contra sæpe recalcitrant, & à legis obedientia se subducunt, & ideo cogi quodammodo ad obsequium debent.

Secunda obiectio, de discrimine Legis & Euangelij.

11. Alterum argumentum sumunt aduersarij ex discrimine Legis & Euangelij. Porrò per Legem intelligunt doctrinam veteris; per Euangelium, doctrinam noui Testamẽti. Aiunt ergo hoc esse discrimen vtriusque, quod in lege veteri contineantur hæc tria, leges, comminationes, & promissiones cum conditione ob-

seruationis legis: hæc autem non sint in Euangelio. Sensus illorum hic est, quòd homines in veteri Testamento habebant leges, quibus obligabantur: & quidem si eas seruarent, quod tamen non poterant, promittebat illis Deus benedictionem: si non seruarent, minabatur maledictionem. At in nouo testamento non sunt illæ leges, quia Christus, cùm videret eas seruari non posse, ab earum obseruatione nos liberauit. Vnde non opus est vllis comminationibus & terroribus, quibus ad eas seruandas impellamur. Nec promissio vitæ æternæ, quæ nobis facta est, pendet à legis obseruantia, sed à sola fide. Hæc aduersarij. Vnde rursum apparet hoc argumentum non distingui à priori, quod sumunt ex libertate Christiana, nisi solo nomine Nam vtrumque fundatur in eo, quod lex sit impossibilis; ideóque ne legis maledictioni subiiciamur, liberati sumus ab eius obseruatione.

12. Porrò discrimen illud Legis & Euangelij, quod ab aduersariis adfertur, omnino falsum est. Nam sicut in veteri, ita in nouo Testamento proponuntur leges, comminationes, & promissiones conditionatæ, vt tract. 3. c. 5. q. 3. fusè explicatum est: quæ autem sit vera differentia inter Legem & Euangelium, ibidem reperies.

QVÆSTIO III.

An opera iustorum sint meritoria vitæ æternæ?

1. EXplicata sunt duo puncta. Alterum est, iustos posse bene operari, & legem seruare: Alterum, eos teneri vtrumque præstare. Nunc restat tertium, An bene operando, & legem seruando, mereantur vitam æternam apud Deum? Quid Caluinus sentiat, facilè

colli

colligitur ex dictis. Nam si omnia opera iustorum sunt damnabilia, & peccata mortalia, vt ipse vult, quomodo possunt apud Deum mereri vitam æternam? Potiùs æternam damnationem mereri dicenda sunt, vt ipse fatetur in antidoto Concilij Tridentin. sess. 6. cap. 12. his verbis: *Inde conficitur non esse tantopere exagitandos qui dixerunt qualibet bona opera si exacto rigore censeantur, æterna potius damnatione, quam vitæ præmio digna esse.*

2. Sed errat Caluinus. Primò, quia nititur falso fundamento. Nam suprà ostendi, non omnia iustorum opera esse damnabilia, sed quædam bona, honesta, laudabilia: Deo grata. Secundò, quia apertè contradicit Scripturis. Hæ docent nos bene operando mereri & consequi vitam æternam: & hanc mercedem, seu præmium bonorum operum. Matth. 5. 12. *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis* Matth. 20. 8. *Voca operarios, & redde illis mercedem.* Matth. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi. Esuriui enim, & dedistis mihi manducare.* Rom. 2. 6. *Deus reddet vnicuique secundùm opera sua: iis quidem, qui secundùm patientiam boni operis, gloriam & honorem & incorruptionem quærunt, vitam æternam,* &c. 1. Cor. 3. 2. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.* Galat. 6. 8. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam.* 2. Cor. 4. 17. *Quod in præsenti est momentaneum & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur.* 2. Timoth. 4. 7. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Apoc. 3. 4. *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt.*

7. Hæc testimonia tam clara & aperta sunt, vt nullo modo ab aduersariis eludi possint. Nam perspicuè tradunt, vitam æternam esse mercedem & coronam

quæ danda sit iustis intuitu bonorum operum. Vnde valde miror Caluinum fuisse tam impudentem, vt hoc ausus sit negare. Nimirum odio Catholicorum id fecit. Nam cum Patres Concil. Trid. sess. 6. c. 6. definissent iuxta verba & sensum Scripturæ, vitam æternam esse mercedem bonorum operum, ille audacter contradicit in antidoto his verbis: *Quòd vitam æternam faciunt mercedem, in eo ab illis dissentio.* Cur non dixit; *In eo ab illis & à Scripturis dissentio?* Moderatiores sunt alij quidam ex Caluini discipulis, qui quidem fatentur vitam æternam esse mercedem, & dari intuitu bonorum operum (cum hoc expressè dicat Scriptura) non tamen dari ex merito & dignitate ipsorum operum, sed ex mera Dei promissione, liberalitate & indulgentia. Sed & ipsi errant. Primò, quia si datur intuitu bonorum operum, seu propter bona opera, certè datur ex merito bonorũ operum. Hæc enim idem significant. Secundò, quia datur iis qui digni sunt, 2. ad Thessalonicens. 1. 5. *Vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini.* At si digni sunt propter bona opera, certè datur illis ex merito & dignitate bonorum operum. Tertiò, non solùm datur illis vt merces, sed etiam, vt corona iustitiæ. 2. Tim. 4. 8. At corona iustitiæ non datur ex mera liberalitate vel indulgentia, alioquin non iustitiæ, sed liberalitatis corona esset. Quartò, sicut se habet æterna damnatio respectu impiorum; ita vita æterna respectu iustorum: at illa datur impiis pro meritis malorum operum: ergo hæc iustis pro merito bonorum operum. Rectè Augustinus epistola 105. ad Sixtum, *Sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito iustitiæ tanquam stipendium, vita æterna.* Sed frustrà hæremus in re clara & perspicua, in qua omnes Patres nobiscum sentiunt. Nec negat Caluinus lib. 3. instit. c. 15. §. 2. sed dolet.

4. Porro

4. Porro argumenta, quæ aduersarii nobis obijciunt, sunt duplicia. Quædam communia, quibus conantur probare, omnia iustorum opera esse immunda & inquinata. Sed hæc superius soluta sunt. Alia propria, quæ directè oppugnant meritum vitę ęternę. Hęc breuiter examinãda sunt. *Primum est.* Vita æterna in Scripturis vocatur hæreditas: at hæreditas debetur filijs, non ex merito & labore, sed ex solo iure filiationis seu adoptionis: ergo, &c. Hoc argumento vtitur Caluinus in antidoto sess. 6. c. 16. cum ait, *Quod vitam æternam faciunt mercedem, in eo ab illis dissentio. Quin potius hæreditatem esse vbique Scriptura clamat, quæ non alio, quàm gratuitæ adoptionis iure nobis obuenit.* Sed retorqueo dupliciter. Primo vita æterna in Scripturis vocatur etiam merces, vt supra ostendi: ergo datur intuitu meritorum: ergo non solo iure adoptionis. Secuudò, adoptio idem est, quod prædestinatio apud Caluinum: & prædestinationi opponitur reprobatio: vtraque autem facta est secundùm Caluinum ex solo Dei beneplacito, nullo respectu bonorum aut malorum operum. Si ergo ex eo quod vita æterna debetur titulo adoptionis seu prædestinationis, bene sequitur, non dari ex merito bonorum operum, etiam ex eo quod pœna æterna debetur titulo reprobationis, bene sequetur, non dari ex merito malorum operum. At hoc posterius non audent Caluinistæ concedere. Vnde patet Caluini argumentum nullius esse roboris. Hæc ad hominem.

5. Quod ad rem attinet, ita sentiendum est. 1. Non sumus filii Dei per naturam, sed per adoptionem. 2. Alij reipsa adoptantur ante vsum rationis in Baptismo, vt paruuli, alij post vsum rationis in prima iustificatione, vt adulti. 3. Paruuli, qui ante rationis vsum adoptantur & moriuntur, accipiunt vitam æternam solo titulo hæreditatis. 4. Adulti, qui vsu rationis vtuntur,

& in adoptione filiorum vſque ad mortem perſeuerant, duplici titulo accipiunt vitam æternam, altero mercedis, altero hæreditatis. Hoc indicauit Apoſtolus ad Col. 3. 23. *Quodcunque facitis ex animo operamini, ſicut Domino, & non hominibus, ſcientes quòd à Domino accipietis retributionem hæreditatis*, vt ſignificaret vitam æternam non ſolo titulo hæreditatis ſed etiam mercedis, ſeu retributionis conferri adultis. Nec hoc mirum, aut nouum. Primò, quia cùm non ſint per naturam filij, ſeu per adoptionem, potuit eos hac conditione Deus adoptare, vt non adirent hæreditatem, niſi vellent mandatis Dei obtemperare, & obtemperando hæreditatem promereri. Secundò, quia ſimile quid Chriſto accidit. Nam iure hæreditatis (ſuppoſita vnione hypoſtatica) debebatur ei gloria corporis, & exultatio nominis, & tamen ſuis meritis eam obtinuit, iuxta illud Apoſtoli ad Phil. 2. *Humiliauit ſemetipſum, factus obediens vſque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod & Deus exaltauit illum, &c.* Si ergo Chriſto, qui fuit filius Dei naturalis, data eſt gloria corporis, & exultatio nominis duplici titulo, nempe hæreditatis & mercedis, quid mirum, ſi nobis, qui ſumus filij tantùm adoptionis, vtroque titulo conferatur vita æterna?

6. Quod verò nonnulli ex Caluiniſtis aiunt, vitam æternam vocari quidem in Scripturis, & hæreditatem, & mercedem: ſed hæreditatem propriè, mercedem impropriè: omnino friuolum eſt. Nam primò, vnde hoc probant? cur non è contrario dicunt vocari propriè mercedem, impropriè hæreditatem? Secundò, ſi gloria corporis, quæ Chriſto data eſt, propriè habuit rationem mercedis, & hæreditatis, cur non gloria animæ, quæ nobis datur? Non enim repugnat aliquid eſſe propriè hæreditatem, & ſimul propriè mercedem. At ſi ita eſt, inquies, feliciores ſunt paruuli quam adulti.

Nam

Nam hi ſuis laboribus debent acquirere, quod illis liberali donatione conceditur. Imo adulti feliciores duplici de cauſa. Primò, quia ſuo merito adeunt hæreditatem, quod magis honorificum eſt. Secundò, quia quo plura & maiora ſunt illorum merita, eo maiorem hæreditatem conſequuntur. Hinc oritur magnum diſcrimen inter illos & paruulos. Nam paruuli debent eſſe contenti illa parte hæreditatis, quæ illis diuina liberalitate obuenit. Adulti poſſunt ad maiorem aſpirare, & quo magis creſcunt eorum merita, eo maior illis portio deputatur, iuxta illud 1. Corinth. 3. 8. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundùm ſuum laborem.*

7. *Secundum argumentum.* Scriptura teſtatur, vitam æternam, etſi corona ſit, dari tamen ex miſericordia, non ex iuſtitia. Pſal. 102. 4. *Qui coronat te in miſericordia & miſerationibus.* Et Matth. 5. 7. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur.* Reſpondeo. Sicut hîc vocatur corona miſericordiæ, ita alibi vocatur corona iuſtitiæ. 2. Timoth. 4. 8. *Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex.* Iam ergo explicandum eſt, quomodo vtrumque verum ſit. Nam cùm vtrumque à Spiritu ſancto aſſeratur, neutrum falſum eſſe poteſt. Res ita habet. Vita æterna eſt corona iuſtitiæ, quia ex meritis & propter merita confertur, ſeruato ordine iuſtitiæ commutatiuæ & diſtributiuæ. Nam vnicuique pro quantitate meritorum, maior aut minor portio tribuitur, vt ex dictis patet. Vnde Auguſtin. lib. de natura & gratia, cap. ſecundo: *Non eſt iniuſtus Deus qui iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ.* Cæterùm, quia ipſa merita, quibus debetur corona iuſtitiæ, habent vim ſuam ex gratia Dei, & gratia Dei datur ex miſericordia Dei: hinc fit, vt corona, quæ illis tribuitur, vocari etiam poſſit corona

miſericor

misericordiæ, non quidem respectu ipsorum meritorum (quia illis debetur ex iustitia) sed respectu nostri, quibus ipsa quoque merita ex misericordia concessa sunt Ita explicat D. August. lib. de correptione & gratia, c. 13. & in Epist. 105. ad Sixtum.

8. *Tertium argumentum* sumitur ex illo Rom. 6. 23. *Stipendium peccati mors; gratia autem Dei vita æterna.* Hinc apparet mortem æternam dari propter mala opera, at vitam æternam non propter bona opera, sed ex mera gratia. Quod si Catholicorum sententia esset vera, debuisset Apostolus sic dicere: *Stipendium peccati mors. Stipendium bonorum operum vita æterna.* At exclusit bona opera. Respondeo Solutio huius argumenti patet ex dictis. Nam Apostolus vitam æternam vocat gratiam, eo sensu quo vocatur corona misericordiæ: quia scilicet datur ex meritis, quæ habentur ex gratia & misericordia. Ita explicat D. August. partim locis citatis, partim lib. de gratia & libero arbitrio cap. 8. & 9. Vbi etiam apertè fatetur Apostolum rectè potuisse dicere *Stipendiũ iustitiæ vita æterna*, sicut dixit, *Stipendium peccati mors.* (Notent hoc Caluinistæ.) Imo iam ante hoc dixerat Apostolus, si non iisdem verbis, saltem eodem sensu, Rom 2. 6. *Reddet vnicuique secundum opera sua: his quidem qui secundùm patiẽtiam boni operis gloriam & honorem & incorruptionem quærũt, vitam æternam, ijs autem qui sunt ex contentione, & non acquiescunt veritati ira & indignatio.* Id est, sicut Deus damnabit impios propter mala: ita coronabit iustos propter bona opera. Ergo simili modo, sicut impiorum stipendium erit mors, ita iustorum stipendium erit vita æterna.

9. *Quartum argumentum* sumitur ex illo Isaiæ, 55. 1. *Venite, emite absque argento, & absque vlla commutatione vinum & lac.* Hìc offertur nobis vita æterna sine nostris meritis. Respond. Per vinum & lac non intelligitur

hîc

hic vita æterna, sed gratia præsentis vitæ, vt interpretatur D. Heron. & patet ex ipso contextu, qui sic habet: *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argentum, properate, emite & comedite: venite, emite absque argento, &c.* Simile est illud Ioan. 7. 37 *Si quis sitit, veniat ad me, & bibat.* Vbi certum est, Christum loqui de gratia præsentis non de gloria futuræ vitæ. Fatemur autem primam gratiam gratis dari sine meritis, quamuis non sine opere & labore nostro. Nam sicut illæ particulæ, *absque argento & vlla commutatione*, excludunt nostra merita, ita ista, *venite, & emite*, requirunt nostrum laborem. Hoc ergo interest inter gratiam & gloriam, quòd licèt neutra conferatur adultis sine propria cooperatione, gratia temen confertur sine propriis meritis, gloria per propria merita.

20. *Quintum argumenntum* sumitur ex illo Luc. 16. 10. *Cùm feceritis, omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus.* Certè si inutiles sumus, quid meremur? Respondeo. Hinc primùm apparet, quomodo aduersarii abutantur Scripturis. Nam paulo ante obiecerant; nos esse filios, & vitam æternam deberi nobis titulo hæreditatis, sine vllo nostro labore. Nunc obiiciunt, nos esse seruos inutiles, quibus nihil debeatur. Nimirum hoc agunt, vt veritatem oppugnent, quocunque modo id fiat. Deinde quæro ex ipsis, an Christus vocet illos seruos inutiles, qui seruant omnia præcepta, an eos, qui non seruant? Si prius, ergo serui Dei possũt omnia præcepta seruare, quod est contra Caluinum. Si posterius, nihil contra nos concluditur. Fatemur enim eos qui non seruant mandata, seruos esse inutiles, & non mereri vitam aeternam, quales sunt Caluinistæ. Sed ad rem. Verba Christi possunt habere triplicem sensum *Primus est*, nos ex nobis esse seruos inutiles: quia licet faciamus omnia, quæ præcepta

sunt,

ſunt, non tamen noſtris viribus, ſed gratia Dei facimus. Ita explicat Ambroſius l. 8. in Lucam. Vnde dupliciter poſſumus nos ipſos conſiderare. Primò, quoad noſtras vires, quatenus ex Adamo naſcimur, & ita ſumus ſerui inutiles. Secundò, quoad cooperationem gratiæ diuinæ, quatenus in Chriſto renaſcimur: & ita ſumus ſerui vtiles, iuxta illud 2. Timoth. 2. 21. *Si quis emundauerit ſe ab iſtis, erit vas ad honorem, ſanctificatum & vtile Domino*, &c. *Secundus ſenſus* eſt, nos eſſe ſeruos inutiles reſpectu Dei, etiamſi omnia præcepta ſeruemus, quia nullam vtilitatem Deo præſtamus, nec ipſe bonorum noſtrorum indiget. Ita exponit Beda in commentario. Hinc etiam patet, nos poſſe vocari ſeruos vtiles & inutiles diuerſo reſpectu: vtiles, reſpectu noſtri, quia quicquid boni facimus per obſeruationem mandatorum, cedit in noſtrum commodum & vtilitatem: nobis ſerimus & metimus. Inutiles, reſpectu Dei, quia nihil vtilitatis illi accedit ex noſtro labore & induſtria. *Tertius ſenſus* eſt, nos eſſe ſeruos inutiles, etiamſi omnia præcepta exequamur, quia niſi Deus liberali pacto nobiſcum conuenire voluiſſet, nullam mercedem ex iuſtitia potuiſſemus à Deo petere. Ita exponit Auguſtinus ſermone 3. de verbis Domini. Vnde rurſum apparet, quomodo dicamur vtiles, & quomodo inutiles. Nam quidquid facimus, inutiles ſumus ad mercedem vitæ æternæ, ſecluſo diuino pacto: vtiles, interueniente pacto & promiſſione. Ex his ſenſibus eligant aduerſarij, quem velint, & facilè aduertent, ſe nihil contra merita bonorum operum efficere. Hoc miror, cùm tam diligenter inquirant teſtimonia Scripturæ, quibus vocamur ſerui inutiles, cur diſſimulent ea, quibus vocamur vtiles. Sane idem Chriſtus, qui dixit Luc. 17. 10. *Dicite ſerui inutiles ſumus*, alibi dixit, Matth. 25. 23. *Euge ſerue bone, & fidelis*,

delis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam.

11. *Sextum argumentum* sumitur ex illo Rom. 8. 18. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam.* Hinc patet, nullam esse proportionem inter nostra opera, & vitam æternam. At inter meritum & præmium debet esse proportio. Respondeo: sicut Scriptura videtur hîc significare nostra opera non esse digna præmio vitæ æternæ, ita alibi videtur contrarium asserere, Luc. 20. 25. *Qui verò digni habebuntur sæculo illo, & resurrectione, &c.* Et 2. Thess. 1. 5. *Vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini.* Et quia Scriptura non est sibi ipsi contraria, explicandum est, quo sensu vtrumque verum sit. Ac primò, si spectemus durationem temporis, nulla est proportio inter opera præsentia, & futuram gloriam. Nam hæc perpetua est, illa momentanea sunt: si verò spectemus gratiam, à qua procedunt opera meritoria, iam inter illa & gloriam cœlestem est proportio: quia gratia est semen gloriæ, vt loquuntur Theologi: sicut ergo sufficiens est proportio inter semen & arborem, ita inter gratiam & gloriam. Quod autem hæc proportio sufficiat, licèt nulla sit proportio durationis, patet ex illo 2. Corinth. 4. 17. *Id quod in præsenti est momentaneum & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Hîc vtrumque, quod diximus, fatetur Apostolus. Alterum, quod opera nostra sint momentanea, gloria verò æterna. Alterum, quod nihilominus opera momentanea operentur pondus æternæ gloriæ. At quomodo operentur? proculdubio, non physicè, sed meritoriè. Hæc autem vis merendi est à gratia. Secundo, idem patet exemplo Christi: Nam passio eius fuit momentanea, & tamen per eam meritus est nobis vitam æternam. Tertiò, potest idem confirmari à contrario. Nam peccata impiorum in

hac

hac vita transitoria sunt: at pœna, quam merentur, æterna est. Quare? quia sicut opera bona procedunt à gratia Dei, ita peccata ex formali, vel virtuali contemptu Dei. Hic autem contemptus habet proportionem cum æterna pœna, sicut gratia cum æterna gloria.

12. *Septimum argumentum.* Christus meruit nobis vitam æternam: ergo eã nostris operibus non meremur. Confirmatur, quia vel Christi meritum per se sufficit, vel non. Si sufficit, frustra exiguntur nostra merita. Si non sufficit, facimus illi iniuriam. Respondeo. Hoc argumento valde triumphant aduersarij, cùm reuera nullius sit roboris. Putant enim merita nostra opponi meritis Christi, ac proinde, quantum laudis tribuitur nostris, tantum detrahi meritis ipsius. Non ita est. Contrà potiùs res habet. Merita nostra nascũtur ex meritis Christi & omnem vim suam inde accipiunt. Vnde quidquid laudis & dignitatis habent, totum redundat in laudem & dignitatem meritorum Christi. Hoc optimè declarat similitudo, quâ vtitur Christus Ioan. 15. 4. *Ego sum vitis, vos palmites. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me mãseritis.* Quis dicat detrahi aliquid de gloria vitis, si palmites ipsius multum fructum adferant? Nemo sanæ mentis. Nam quidquid viui succi & humoris habent palmites, hoc totum habent à vite. Vnde, quò palmites magis frugiferi, eò vitis magis laudanda. Insani ergo Caluinistæ, qui clamant, detrahi de gloria Christi, si serui eius fructum faciant. Quomodo enim fructum faciunt, nisi quia in Christo sunt, & ab eo succum & humorem diuinæ gratiæ participant; Quidquid ergo laudis est in meritis nostris, totum Christo adscribendum est.

13. Cùm autem obiiciunt, alterum sequi, aut meritum nostrum non requiri, aut si requiritur, meritum

Christi

Christi non esse sufficiens; neganda est consequentia. Nam ex eo, quòd meritum nostrum requiritur, non rectè colligunt meritum Christi esse insufficiens. Non enim nostrum requiritur propter alterius insufficientiam, sed quia Deus sic ordinauit. Imò hinc colligitur, meritum Christi esse efficacissimum. Nam non solùm obtinuit nobis ius vitæ æternæ, sed etiam vim & virtutem acquirendi vitam æternam per propria merita.

14. Reliqua, quæ de merito bonorum operum disputari solent, commodiùs tractabuntur in sequenti capite, in quo Catholicorum sententia explicabitur. Nunc sufficiat ea paucis refutasse, quæ à Caluinistis contra nos adferuntur.

CAPVT V.

De merito bonum operum, ex sententia Catholicorum.

REfutauit tria puncta Caluinistarum de merito bonorum operum. Nunc explicandum est, quid sentiant Catholici de iisdem punctis. Ac primò docent, iustos cum Dei gratia posse bene operari, ac legem implere. Secundò, eos obligari ad hoc faciendum. Tertiò, si faciant, mereri apud Deum. Hæc magis in particulari declaranda sunt. Igitur 1. quæri potest, quæ conditiones requirantur, vt aliquod opus sit meritorium. 2. An homo possit mereri primam gratiam actualem seu excitantem. 3. An primam gratiam habitualem, seu iustificantem. 4. An augmentum gratiæ iustificantis. 5. An reparationem post lapsum. 6. An auxilia gratiæ actualis, quæ necessaria sunt ad rectè viuendum. 7. An donum perseuerantiæ. 8. An vitam æternam. 9. An bona temporalia. 10. An vnus possit alteri mereri.

QVÆSTIO I.

Quæ conditiones requirantur ad opus meritorium?

1 THeologi distinguunt duplex meritum: alterum de condigno; alterum de congruo. Meritum de condigno vocant, cui ex condigno, seu ex iustitia debetur retributio seu merces. Meritum de congruo, quod quidem ex iustitia non meretur compensationem, sed tamen ex quadam congruentia seu honestate. Hoc posterius propriè non habet rationem meriti. De priori quod propriè meritum est, deinceps agendum.

2 Igitur quinque conditiones necessariæ sunt, vt aliquod opus sit meritorium de condigno, seu ex iustitia coram Deo. 1. vt sit moraliter bonum. 2. vt voluntarium & liberum. 3. vt hominis viatoris. 4. vt procedat ab homine existente in statu gratiæ & amicitiæ diuinæ. 5. vt intercedat diuina acceptatio, & promissio de compensatione, vel retributione facienda. Singulæ breuiter explicandæ sunt.

3 Prima conditio est, vt opus sit moraliter bonum. Mala enim opera merentur quidem, sed pœnam, non præmium. Vnde Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 6. *Quæ*, inquit, *mala sunt, non coronat Deus*. Porro, quid necessarium sit ad moralem operis bonitatem, fusè declaratum est tract. 1. c. 4.

4. Secunda conditio est, vt opus sit liberum. Ita D. Thom. q. 114. art. 1. & alij passim. Et colligitur ex illo 1. Cor. 9. 17. *Si volens hoc ago, mercedem habeo: si autem inuitus, dispensatio mihi credita est*. Et ex August. lib. 2. de libero arbitrio, c. 1. *Illud bonum*, inquit, *quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis, rectéque factis honorandis,*

dis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, aut rectè factum, quod non fieret voluntate; ac per ho, & pœna iniusta esset, & præmium, si homo voluntatem non haberet liberam. Et hinc sumitur ratio, quia mala opera non merentur pœnam nisi liberè fiant: ergo nec bona merentur præmium, nisi liberè fiant.

5. Dices 1. Meritum pendet ab acceptatione Dei, iuxta quintam conditionem: sed Deus potest acceptare ad vitam æternam, non solùm actiones liberas, sed etiam necessarias: sicut acceptauit ad palmam martyrij, non solùm voluntariam mortem Apostolorum, sed etiam inuoluntariam Innocentium. Respondeo. Aliud est acceptare aliquid ad vitam æternam; aliud verò acceptare ad meritum vitæ æternæ. Potest Deus acceptare actiones necessarias ad vitam æternam, non tamen ad meritum vitæ æternæ. Nam meritum, sicut & laus, requirit libertatem. Vnde patet differentia inter mortem Apostolorum & Innocentium: illam, quia erat voluntaria, acceptauit Deus ad meritum vitæ æternæ: hanc, quia erat inuoluntaria, non ad meritum vitæ, sed ad ipsam vitam acceptauit.

6. Dices 2. Christus meritus est per actiones necessarias, non liberas: Ergo necesse non est, vt opus meritorium sit liberum. Antecedens patet, quia maximè meritus est per duas actiones, nempe per dilectionem Dei, & passionem, seu mortem pro nobis obitam: sed neque dilectio fuit libera, quia necessariò sequebatur ex clara visione Dei, neque passio & mors, quia habuit præceptum moriendi & patiendi (Ioannis 10.18.) Neque poterat illud præceptum transgredi, cùm esset impeccabilis. Respondeo. Duplex fuit actus dilectionis in Christo: alter sequebatur ex clara Dei visione: alter ex cognitione scientiæ infusæ.

Prior erat necessarius, & conueni bat illi, quatenus erat comprehensor: posterior liber, & conueniebat illi, quatenus erat viator. Christus ergo per posteriorem meritus est, non per priorem. Vide D Thom. 3. p. q. 19. art. 3. ad 1. Quod attinet ad alteram partem obiectionis, alij affirmant, alij negant Christum habuisse praeceptum moriendi, de quo fusè disputatur 2. p. q. 20. Si non habuit, iam cessat obiectio. Si habuit, soluenda est. Video autem varias solutiones, quae alibi explicandae sunt. Nunc breuiter dico, Christum potuisse ex variis motiuis seruare illud praeceptum, vt ex motiuo charitatis, obedientiae, misericordiae, iustitiae; itaque liberum fuisse, vt ex quocunque vellet motiuo, id faceret. Hanc autem libertatem fuisse sufficientem ad meritum. Vide plura in tertia parte.

7. Tertia conditio operis meritorij, est, vt procedat ab homine viatore. Nam in hac vita est tempus certamini, pugnae, luctae, laboris: in altera, praemij, coronae, quietis. Vnde frequenter hortatur nos Scriptura, vt si quid apud Deum mereri volumus, id in hac faciamus, 2. Cor. 6. 2. *Ecce nunc tempus acceptabile; ecce nunc dies salutis.* Et ad Gal. 6. 10. *Dum tempus habemus, operemur bonum.*

8. *Quarta* est, vt procedat ab homine existente in statu gratiae, & amicitiae Dei. 1. Cor. 13. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Et Ioan. 15. 14. *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites.* Hinc apertè patet, ad fructum, id est, ad opera fructuosa & meritoria facienda necessariam esse eam gratiam, qua homo constituitur viuus palmes in Christo, tanquam in vite. Haec autem est gratia habitualis & sanctificans.

ctificans. Vide Concil. Trid. sess. 6. c. 16.

9. Hinc primò refellitur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem ex solis naturæ viribus posse mereri vitam æternam, qui pridem ab Ecclesia damnati sunt. Secundò, error Michaelis Baij, qui asseruit gratiam sanctificantem non esse necessariam, sed sufficere actualem, quâ seruentur mandata Dei. Putabat enim gratiam non requiri ex parte hominis operantis, sed ex parte ipsorum operum, id est, vt opera sint meritoria, non necesse esse, vt ipse operans sit gratus & amicus Deo, sed sufficere, vt ipsa opera in se sint bona & supernaturalia, quibus legi satisfiat. Vnde inferebat, opera esse meritoria vitæ æternæ, ex eo præcisè, quia sunt vera legis obedientia, non tamen ex eo, quia fiunt ab homine grato, seu filio Dei adoptiuo. Sed hic error damnatus est à Pio V. & rectè. Primò, quia pugnat cum Scripturis citatis. Secundò, quia sequeretur, merita Christi non fuisse infinita. Si enim valor & vis meritorum præcisè pendet ex ipsis operibus, & non ex dignitate personæ operantis, non apparet, quomodo Christi merita potuerint esse infiniti pretij. Tertiò, quia sequeretur, hominem peccatorem, qui cum actuali gratia cooperatur, & legem aliquam seruat, mereri vitam æternam, quod est absurdum. Alioqui idem peccator simul haberet ius vitæ, & mortis. Nam quatenus meretur vitam æternam, haberet ius vitæ æternæ, quatenus vero est peccator, reus esset æternæ mortis & damnationis.

10. Sed obiicitur Scriptura, quæ promittit vitam æternam obedientiæ legis. Matth. 16, 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Hîc non dicit Christus, si vis ad vitam ingredi, da operam, vt sis in statu gratiæ, sed da operam, vt serues mandata. Et Rom. 2. 10. *Gloria & honor omni operanti bonum, Iudæo primùm, &*

Græco. Non dicit, Gloria existenti in gratia, sed bene operanti. Potest autem bene operari, etiamsi non sit in statu gratiæ, præsertim si habeat auxilium gratiæ actualis. Respondeo. Scriptura promittit vitam æternam obedientiæ legis ex gratia factæ. Vbi nota, Scripturam, cùm de vita æterna loquitur, aliter loqui de renatis & fidelibus: aliter de non renatis & infidelibus. Nam renatis, qui iam sunt in statu gratiæ, proponit obseruationem legis, vt per eam crescant in iustitia, & vitam æternam promereantur. Huc spectant testimonia citata. Non renatis autem & infidelibus proponit fidem & Baptismum, vt ex statu peccati transferantur in statum gratiæ, & postea incipiant bonis operibus & obseruationi legis vtiliter operam dare, vt Marci 16. 16. *Euntes in mundum vniuersum, prædicate Euangelium omni creaturæ. Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit: qui non crediderit, condemnabitur.* Et ratio est, quia duo requiruntur in homine adulto ad vitam æternam adipiscendam. Alterum, quasi fundamentum & radix, vt sit fidelis, baptizatus, & filius Dei per adoptionem: alterum, quasi structura super fundamentum, vt per bona opera & obseruationem legis conseruet se in statu gratiæ & adoptionis. Eos ergo, qui prius illud habent, non necesse est ad id habendum exhortari; sed solùm, vt quod habent, non amittant per negligentiam. Ij vero, qui neutrum habent, ad vtrumque quidem incitandi sunt, primùm tamen ad id, quod præcipuum est, & quasi fundamentum aliorum.

11. *Quinta conditio* operis meritorij est, vt intercedat pactum & promissio Dei de compensatione seu retributione facienda. Hîc nonnulla quæstio est inter scholasticos, an præter gratiam sanctificantem requiratur hoc pactum? Affirmant Scotus, Marsilius, Gabriel, Vega,

gi. Negant Caiet. & plerique D. Thomæ sectatores. Fundamentum est, quia homo existens in statu gratiæ, ex vi solius gratiæ est filius Dei per adoptionem: ergo habet ius vitæ æternæ, iuxta illud Rom. 8. 17. *Si autem filij, & hæredes*: ergo opera talis hominis, ex vi solius gratiæ, sunt digna vita æterna, absque alia promissione.

12 Sed distinctione opus est. Nam aliud est, opus esse dignum aliqua mercede, seu præmio, aliud vero operi ex iustitia deberi talem mercedem seu præmium. Potest enim fieri, vt quis integro die laboret in alterius vinea, & labor ipsius dignus sit stipendio diurno, & tamen alter ex iustitia non teneatur illi stipendium persoluere, nisi cum eo pactus sit. Ita res habet in proposito. Opera hominis iusti & existentis in statu gratiæ, per se digna sunt, & proportionem habent cum vita æterna, quia procedunt ex gratia, quæ est semen gloriæ; nihilominus tamen Deus non tenetur ex iustitia compensare illa secluso pacto & promissione. Vnde rectè & breuiter dici potest, eiusmodi opera, seclusa promissione, esse digna vita æterna, non dignitate iustitiæ, sed proportionis medij ad finem: At posita promissione, mereri vitam æternam ex iustitia. Hoc sensu dixit Augustin. serm. 16. de verbis Apostoli: *Debitor nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo.* Et D. Bernardus in lib. de gratia & libero arbitrio, in fine, *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex iustitia persoluendum.*

13 Explicatæ sunt quinque conditiones actus meritorij. An plures necessariæ sint, quæstio est. Aliqui putant requiri certam conditionem in actu, ita vt nisi actus sit intensior quàm gratia & habitus, à quo oritur, non sit meritorius. Alij putant necessarium esse, vt actus per charitatem ad Deum referatur. Sed neutrum necesse est, Non primum, quia omnia opera quæ ex gratia &

charitate procedunt habent vim merendi apud Deum, vt ex Scripturis patet. Nec fit vlla mentio maioris aut minoris intentionis. Nec secundum, quia satis est, quòd homo existens in statu gratiæ, per infusam charitatem conuersus sit ad Deum habitualiter. Sic enim omnia eius opera, quæ moraliter bona sunt, sufficienter ad Deum referuntur. Nec opus est actuali relatione per actum charitatis, quamuis fortè expediat.

QVÆSTIO II.

An possimus mereri primam gratiam actualem, seu excitantem?

1. HActenus de merito dictum est. Restat dicendum de præmio, seu obiecto meriti. Et primò quæritur. An prima gratia actualis, seu prima vocatio, qua excitamur vel ad fidem, vel ad dolorem de peccatis, sub meritum cadat? Affirmabant olim Pelagiani & Semipelagiani His fortiter opposuit se Augustin. & tota Ecclesia Catholica. Et sanè res certa est, nos eiusmodi gratiam de condigno mereri non posse. Ro. 9. 16. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Et cap. 11. 6. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia.* Et 2. Tim. 1. 9. *Vocauit nos vocatione sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum & gratiam.* Ratio est efficax, quia ante gratiam primam excitantem nihil est in homine, nisi peccatum & vires liberi arbitrij: at homo peccator per solas vires naturæ non potest mereri primam gratiam. Primò, quia inter meritum & præmium debet esse proportio: at vires naturæ non habent proportionem ad gratiam supernaturalem. Secundò, meritum supponit gratiam sanctificantem. Non enim est opus meritorium, nisi procedat ab homine existente in statu gratiæ, & amicitiæ diuinæ, vt suprà dictum est. Tertiò,

quia si prima gratia daretur ex meritis, iam non esset gratia, sed debitum, vt argumentatur Apostolus Roman. 11. 16.

2. Obiiciunt illud axioma, Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, Respondeo: aliud est, Deum non denegare gratiam facienti, quod in se est, aliud verò facientem quod in se est, ex condigno mereri gratiam. De hoc hîc quæritur, non de illo. Vt tamen axioma intelligatur, notandum est, dupliciter id posse intelligi. Primò, Facienti quod in se est ex prima gratia præueniente, Deus non negat vlteriorem gratiam. Secundò, Facienti quod in se est ex viribus naturæ, Deus non negat primam gratiam præuenientem. In priori sensu asseritur à D. Thoma, Bonauentura, & quibusdam alijs. Et rectè. Nam gratia præueniens ideo datur à Deo peccatoribus, vt per eam excitati & corroborati, sensim ad maiora se præparent: ergo si cum ea cooperantur, quantum possunt; Deus non negabit vlteriora præsidia In posteriori sensu, de quo hîc agitur, ab aliis asseritur, ab aliis negatur. Sed adhuc distinctione opus est. Nam si sensus sit, Deum infallibiliter dare gratiã præuenientem propter bonum opus factum ex solis naturæ viribus, negari debet. Sic enim donatio illa non esset gratuita, sed debita. Si autem sensus sit, Deum certa lege statuisse, ex sola sua misericordia & liberalitate conferre omnibus auxilia gratiæ, quæ sufficiunt & necessaria sunt ad salutem, modò ipsi non impediant. sed faciant quod in se est, videtur admitti posse. Ratio est, quia cùm Deus velit omnes homines saluos fieri, debet etiam velle dare sufficientia media, quibus salui fiant: non quidem propter opera liberi arbitrij, sed propter suam bonitatem & merita Christi.

QVÆSTIO III.

An poßimus mereri primam gratiam iustificantem?

1. ÆQuè certum eſt, nos de condigno hanc gratiam mereri non poſſe. Nam ſcriptura paſſim docet nos gratis iuſtificari, Rom. 3. 24. *Iuſtificati gratis per gratiã ipſius.* Quod ſic explicat Concil. Trid. ſeſſ. 6. c. 8. *Gratis iuſtificari dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam præmeretur.* Vide D. Auguſt. epiſt. 105. Ratio patet ex dictis, quia opus non eſt meritorium de condigno, niſi procedat ab homine exiſtente in ſtatu gratiæ & amicitiæ diuinæ: ergo opera, quæ præcedunt gratiam iuſtificantem, non ſunt meritoria de condigno: ergo per illa non poſſumus mereri gratiam iuſtificantem.

2 Dices, poſſumus illam mereri per opera ſubſequentia. Sed contrà, quia opera, quæ ſequuntur gratiam, procedunt à gratia tanquam à principio meriti: principium autem meriti non cadit ſub merito. Dices 1. poſſumus illam mereri per vltimam diſpoſitionem, quæ eſt ſimul tempore cum gratia. Hæc enim diſpoſitio, cùm ſit ſupernaturalis, & procedat effectiuè à gratia actuali, videtur habere ſufficientem proportionem cum gratia iuſtificante. Imo ſi eam non haberet, non eſſet legitima diſpoſitio ad illam gratiam. Sed contra, quia vltima diſpoſitio poteſt duobus modis ſpectari. Primò, vt antecedit gratiam iuſtificantem, & ſic quidem eſt ſufficienter proportionata per modum diſpoſitionis, non tamen per modum meriti de condigno, quia non procedit ab homine exiſtente in ſtatu gratiæ, & amicitiæ diuinæ, ſed ab homine peccatore. Secundò, vt eſt ſimul tempore cum gratia iuſtificante in

eodem homine, & quodammodo à gratia iustificante informatur, & sic potest esse meritoria de condigno augmenti gratiæ, non tamen ipsius primæ gratiæ iustificantis, quia supponit illam tanquam principium meriti: principium autem meriti non cadit sub meritum. Ex hoc toto discursu apparet non posse mereri de condigno primam gratiam iustificantem, nec per opera præcedentia, nec per sequentia, nec per vltimam dispositionem, quæ est simul tempore cum gratia.

QVÆSTIO IV.

An poßimus mereri augmentum primæ gratiæ iustificantis?

1. OMnes Catholici consentiunt, hominem iustum per bona opera, & obseruationem mandatorum Dei, mereri augmentum gratiæ & iustitiæ de condigno, vt patet ex Concilio Trident. sess. 6. c. 18. vbi sic habet: *Sic ergo, iustificati, & amici Dei facti, per obseruationem mandatorum Dei, & Ecclesiæ, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis iustificantur.* Et can. 32. *Si quis dixerit hominem iustificatum bonis operibus non mereri augmentum gratiæ, anathema sit.* Ex Augustino epist. 106. *Gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.* Et probatur ex Scripturis Ecclef. 18. 12. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari,* id est, per bona opera in iustitia crescere. Et Apoc. 22. 11. *Qui iustus est iustificetur adhuc.* Et Iacob. 2. 24. *Videtis quoniam ex operibus iustificetur homo.* Quibus testimoniis vtitur Concil. Trid. nrin. priori loco citato. Et ratio est, quia homo iustus per opera bona meretur augmentum gloriæ, vt supra contra Caluinistas probatum est: ergo etiam augmentum gratiæ. Nam

gratia,

gratia, secundùm gradus, debet esse proportionata gloriæ. Est enim quasi semen gloriæ, & præbet ius ad gloriam: ius autem ad gloriam debet esse gloriæ proportionatum.

2. Hîc tria disputari solent à Scholasticis. *Primò*, An hoc argumentum gratiæ possit fieri per actus remissos? *Secundò*, An fiat per solos actus charitatis, an etiam aliarum virtutum? *Tertiò*, An statim conferatur in hac vita, an in altera? Omissis aliorum sententiis, respondeo ad singula breuiter. *Primò*, Iustos mereri augmentum gratiæ, non solùm per actus intensiores habitu gratiæ & charitatis, sed etiam per æquè intensos, & remissiores. *Secundò*, Nec solùm per actus ipsius charitatis, sed etiam aliarum virtutum. *Tertiò*, Neque augmentum hoc differri in alteram vitam, sed statim dari bene operantibus. Vide infrà in Tract. de charitate, vbi ex professo hæc disputantur.

QVÆSTIO V.

An possimus mereri reparationem post lapsum?

1. HOc duobus modis intelligi potest. *Primò*, an homo iustus, dum iustus est, per opera meritoria, quæ tunc facit, mereatur apud Deum: vt si contingat eum peccare mortaliter, accipiat remissionem illius peccati? *Secundò*, an homo, qui iam peccauit mortaliter, possit mereri remissionem sui peccati per opera bona, quæ facit in statu peccati? Hoc posito, sit

2. Prima Conclusio. Homo iustus non potest suis operibus de condigno mereri reparationem post lapsum, iuxta priorem sensum. Probatur 1. ex illo Ezech. 18. 24. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.*

Hinc

Hinc colligunt Theologi, omnia merita hominis iusti mortificari & extingui per peccatum mortale superueniens. Nemo autem meretur per opera, quæ iam mortificata & extincta sunt. *Secundò* probatur ratione, quia alioqui sequeretur, eos qui semel iusti sunt, & bonis operibus dant operam, non posse mori in peccato, quod falsum est. Sequela patet, quia quamuis incidant in peccatum mortale, tamen per opera præcedentia fuissent meriti remissionem illius peccati, & ita non possent mori in illo peccato.

3. Secunda Conclusio. Homo peccator non potest de condigno mereri remissionem peccati mortalis, iuxta posteriorem sensum. Ratio est, quia non potest mereri iustificationem, seu primam gratiam iustificantem, vt suprà ostensum est: ergo nec remissionem peccati mortalis, quæ includitur in iustificatione. Nam iustificatio includit duas partes; infusionem gratiæ iustificantis, & remissionem peccati, vt contra Caluinistas ex Concil. Trid. probatum est c. 1. & 2.

QVÆSTIO IV.

An possimus mereri auxilia gratiæ actualis.

1. CErtum est, hominem in statu peccati existentem non posse de condigno mereri auxilia gratiæ actualis, quibus ad statum gratiæ perueniat: quia meritum de condigno, vt suprà dixi, requirit, vt homo sit in statu gratiæ. Est ergo quæst. an homo iustus, qui iam est in statu gratiæ, possit de condigno mereri auxilia gratiæ actualis, quæ illi necessaria sunt ad cauendum peccatum mortale, & ad perseuerandum in statu gratiæ.

2. Affirmat Gregorius de Valentia q. 6. de gratia, p. 4.

affert.

assert. 4. & 5. Et probat ex D. Thom. q. 114. art. 10. vbi ponit hanc generalem propositionem; *Omnia illa, quæ ordinantur, vt ducentia ad finem vltimum, simpliciter cadunt sub meritum.* Eadem paulò pòst repetit his verbis, *Omnia illa, quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem post primam gratiam, directè & simpliciter cadunt sub meritum.* Quòd autem D. Thom. loquatur de merito de condigno, non solùm asserit Valentia, sed etiam Bartholomæus Medina multis argumentis in commentario illius articuli confirmat. Vnde sic concludo, Omnia illa cadunt sub meritum de condigno, quæ homini iusto, post acceptam primam gratiam, necessaria sunt ad vitam æternam consequendam: At eiusmodi sunt auxilia gratiæ actualis: ergo hæc auxilia cadunt sub meritum de condigno. Et confirmatur primò ab opposito, quia si iustus non posset mereri auxilia gratiæ, quæ ipsi necessaria sunt ad consecutionem vitæ æternæ, iam nec ipsam consecutionem vitæ æternæ mereri posset, quod est absurdum. Secundò, quia meritum, quod est sufficiens ad obtinendum id, quod præstantius est, est etiam sufficiens ad obtinendum id, quod minùs præstans est. At vita æterna est præstantior, quàm auxilia gratiæ actualis: ergo si illam mereri possumus etiam hæc possumus.

3. Hæc sententia, quidquid sit de hac vltima ratione, qua confirmatur, mihi placet. Duo tamen notanda sunt. Vnum est, eam intelligendam esse de homine, qui iustificatur per propriã dispositionem, id est, per actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Is enim potest mereri omnia auxilia gratiæ actualis, quæ ipsi necessaria sunt vsque ad finem vitæ, si velit. Nam primum auxilium, quod datur tali post iustificationem, potest mereri per vltimam dispositionem, non quidem, vt dispositio est, sed vt formata per gratiã habitualem.

Reliqua

Reliqua deinceps poteſt mereri per nouas actiones meritorias, quæ ſequuntur. Qui autem iuſtificaretur ſine propria diſpoſitione, is quidem poſſet omnino mereri, excepto primo auxilio, quod daretur ipſi poſt iuſtificationem. Hoc enim daretur illi gratis.

4 Alterum eſt, huiuſmodi auxilia dupliciter ſpectari poſſe. Primò, quatenus ex ſe ſufficientia ſunt, vt homo poſſit illis cooperari & ſaluari, ſi velit. Sic cadunt ſub meritum de condigno, vt dixi. Secundò, quatenus congrua ſunt, & ita attemperata, vt homo infallibiliter illis cooperetur, & ſaluus fiat, Sic non cadunt ſub meritum, ſed ex mera Dei benignitate conferuntur. Atque hoc inſinuat Valentia loco citato, cum ait, iuſtum *mereri quidem de condigno auxilia ſufficientia actualia, quæ ipſi neceſſaria ſunt ad hoc, vt ſuperatis tentationibus, perſeuerare poſſit in finem, non tamen mereri auxilium gratiæ efficax, per quod actu perſeueret.* Quod magis explicabitur in ſequenti quæſtione.

QVÆSTIO VII.

An poſſimus mereri donum perſeuerantiæ?

1 PErſeuerantia ſumitur dupliciter. *Primò*, pro continua perſeuerantia, quæ in eo conſiſtit, vt poſt acceptam ſemel gratiam nunquam ampliùs pecces mortaliter, ſed ſine interruptione perſiſtat in ſtatu gratiæ, vſque ad finem vitæ. *Secundò*, pro finali perſeuerantia, quę in eo conſiſtit, vt vitam finiat in gratia, quidquid de priori tempore factum ſit.

2 Prima Concluſio. Homo iuſtus non poteſt vno aliquo actu de condigno mereri, vt vel continuè perſeueret in ſtatu gratiæ, vel certè, ſi excidat, vt vitam finiat in ſtatu gratiæ. Ita Diuus Thomas quæſt. 114, artic. 9.

Auguſti

Augustinus libro de bono perseuerantiæ. c. 17. & alij passim. Ratio est,quia alioqui sequeretur,si talem actū semel exercuisset, infallibiliter non amplius peccaturum,vel si peccaret,infallibiliter rediturum ad gratiam, & in ea moriturum. At hoc falsum est, quia non potest designari aliquis actus in particulari, qui hanc vim merendi habeat, & hominem faciat securum de perseuerantia. Quin potiùs Scriptura contrarium insinuat. Rom.11.20. *Tu autem fide stas,noli altum sapere:sed time.* Philip.2.12. *Cum metu & tremore salutem vestram operamini.* Vide,quæ dicta sunt c.2.q.11.

3. Secunda Conclusio. Homo iustus potest variis actibus de condigno mereri varia auxilia gratiæ actualis, quibus continuè perseuerare possit in gratia, si velit, vsque ad finem vitæ, non tamen potest de condigno mereri auxilia congrua, quibus de facto infallibiliter perseueret. Vbi nota aliud esse, posse perseuerare, si velis: aliud actu perseuerare, vt bene aduertit Cardinalis Bellarminus libro secundo de gratia & libero arbitrio, capite 12. Suarez libro tertio de auxiliis gratiæ,capite 11. numer.13. & alij. Dicimus ergo, iustum posse mereri auxilia, quibus possit perseuerare, si velit, vt quæstione præcedenti ex Diuo Thoma probatum est: non tamen posse mereri auxilia congrua, quibus infallibiliter perseueret. Hoc enim est speciale donum,quod non cadit sub meritum, sed assiduè per preces, cum metu ac timore, à Deo postulandum est, vt notat Diuus Thomas quæstione 114.art. 8. ad 1. Et apertè colligitur ex Scripturis citatis. Huc spectat illud ex oratione Dominica, *Ne nos inducas in tentationem*, quod quotidie iubemur orare. Et, si id firma fide ac spe facimus,sine dubio impetramus. Vnde Augustinus loco citato ait; *Restat in his bonis vsque in finem perseuerantia, quæ frustra quotidie à Deo poscitur, si non*

eam

eam Dominus per gratiam suam in illo, cuius orationem exaudit operatur.

4. Dices, Auxilium congruum est minus præstans, quàm vita æterna: sed vita æterna cadit sub meritum: ergo etiam auxilium congruum, & consequenter perseuerantia. Respondeo. Non sequitur. Nam maior vel minor præstantia per se non sufficit, vt aliquid cadat sub meritum vel non cadat, sed vlteriùs videndum est, an Deus acceptet nostra opera ad hoc vel illud promerendum, & promittat se hoc vel illud daturum per modum præmij aut mercedis, si bene operemur. Hoc modo promittit vitam æternam, non item auxilia congrua quibus infallibiliter perseueremus. Dices. Promittit etiam perseuerantiam, si assiduè illam postulemus. Respondeo. Non promittit per modum præmij, seu mercedis, sed per modum liberalis beneficij. Est enim duplex Dei promissio. Vna, qua mercedem paciscitur: altera, quâ liberaliter se obstringit. Sicut alia est promissio, qua vir diues laboranti in vinea promittit stipendium diurnum, alia, qua petenti pauperi promittit eleemosynam:

QVÆSTIO VIII.

An possimus mereri vitam æternam?

1. SVprà contra Caluinistas satis perspicuè ostendi, iustum posse de condigno mereri vitam æternam per bona opera, ideoque vitam æternam in Scripturis vocari mercedem & coronam iustitiæ. Nunc pauca addenda sunt, quæ inter Scholasticos disceptantur. Primò, An non solùm ex iustitia, sed etiam ex rigore iustitiæ possit eam mereri? Secundò, An mereatur totam vitam æternam, an solùm augmentum illius? Tertiò, An præmium vitæ æternæ conferatur illis,

ſecundùm rationem iuſtitiæ commutatiuæ,an verò diſtributiuæ? 2. Quod ad primum attinet,meritum hominis iuſti coram Deo; non eſt de rigore iuſtitiæ. Ita D.Tho.tertia p.q 1.art.2. & alij paſſim. Ratio eſt,quia rigor iuſtitiæ requirit talem contractum,vt inter cõtrahentes nulla intercedat gratia & liberalitas, in qua meritum fundetur. Hoc autem non fit inter Deum & hominem, quia totum meritum hominis fundatur in gratia & liberalitate Dei,præſertim in gratia iuſtificante, quæ illi gratis datur,& in liberali promiſſione Dei, qua voluit retribuere præmium meritis noſtris, quæ ipſi non erant vtilia; & multis aliis titulis ipſi debita. Hoc ſenſu dixit Conc.Trid.ſeſſ.6.c.16.*Eam eſſe Dei benignitatem,vt ea voluerit eſſe noſtra merita, quæ ſunt ipſius dona.* Et D.Auguſt.epiſt.105. *Cum Deus coronat noſtra merita,non coronat niſi ſua dona.*

3. Altera quæſtio eſt, An iuſti mereantur totam gloriam? Paludanus, & Andreas Vega putant mereri ſolum augmentum.Ratio eſt,quia gloria reſpondet gratiæ: at gratia non cadit ſub meritum, niſi quoad augmentum. Ergo nec gloria. Confirmatur,quia prima gratia iuſtificans datur ſine merito: ergo ex vi illius gratiæ abſolutè debetur prima gloria: ergo prima gloria non cadit ſub meritum. Alij contra ſentiunt, omnes iuſtos, qui adulti ſunt, mereri totam gloriam. Fundamentum eſt, quia vita æterna abſolutè vocatur merces in Scripturis, & non ſecundùm aliquam ſui partem tantùm. Sed diſtinctio adhibenda eſt. Sit ergo

4. Prima Concluſio.Homo iuſtus,qui ſine propria diſpoſitione iuſtificatus eſt, & primam gratiam accepit, non meretur primam gloriam, ſed tantùm augmentum illius. Ratio eſt,quia nec meretur illam in inſtanti, quo iuſtificatur, nec poſtea. Non primum, quia tunc nullum habet bonum opus, quo mereri poſſit.

Suppo

Suppono enim iustificari sine propria dispositione. Nec secundum, quia per opera subsequentia meretur augmentum gloriæ: hoc autem augmentum tantum est, quanta sunt ipsa merita: ergo vi meritorum nihil aliud debetur, quàm illud augmentum.

5. Secunda Conclusio. Probabile est eum, qui per propriam dispositionem iustificatur, & primam gratiam accipit, de condigno mereri primam gloriam per vltimam dispositionem ad gratiam. Ratio est, quia nihil deest illi dispositioni, quo minùs sit meritoria. Est enim actus liber & moraliter bonus, & ab homine iusto elicitus, &c. Dices, non procedit à gratia habituali. Respondeo. Non opus est, vt effectiuè procedat à gratia habituali, sed sufficit, si homo qui operatur eo instanti quo operatur, existat in statu gratiæ habitualis.

6. Superest tertia quæstio, An in retributione vitæ æternæ seruetur iustitia commutatiua, an distributiua? Durandus putat seruari commutatiuam: Sotus distributiuam. Caietanus vtramque coniungit, quod verisimilius est. Nam Deus non solùm dat vnicuique tantum præmium, quantum meritus est (quæ est forma iustitiæ commutatiuæ, in qua seruatur æqualitas rei ad rem, seu dati & accepti) sed etiam seruat hanc proportionem inter merita & præmia, vt quò quisque maiora habet merita, eò maiora præmia recipiat, quæ est forma iustitiæ distributiuæ. Fateor tamen non seruari rigorem iustitiæ commutatiuæ. Primò, quia, vt suprà dixi, meritum hominis iusti fundatur in gratia & liberali promissione Dei. Secundò, quia communis Scholasticorum sententia est, Deum remunerari merita iustorum supra condignum.

QVÆSTIO. IX.

An poßimus mereri bona temporalia.

1. DIuus Thom. q. 114. art. 10. & plerique alij docent, huiuſmodi bona dupliciter ſpectari poſſe. Primò, in ſe, ſine ordine ad aliquem finem. Secundò, quatenus vtilia ſunt ad vitam æternam conſequendam. *Prior aſſertio.* Homo iuſtus non meretur bona temporalia ſecundùm ſe ſpectata. Ratio eſt, quia alioqui, quò quis iuſtior eſſet, & plura haberet merita, eò magis abundaret bonis temporalibus. At non eſt. Videmus enim ſæpe optimos quoſque penuriam pati, & peſſimos abundare. *Poſterior.* Homo iuſtus poteſt mereri bona temporalia, quatenus illum adiuuant vt vitam æternam conſequi poſſit. Ratio eſt, quia qui meretur finem, poteſt etiam mereri media, quæ conferunt ad finem, cæteris paribus. Hinc ſequitur, bona temporalia non dari iuſtis ſecundùm proportionem & quantitatem meritorum. Sed prout magis vel minùs conducunt ad vitæ æternæ conſecutionem. Vnde fit, vt multi iuſti relinquantur in extrema paupertate, alij affluant omnibus diuitijs, alij in medio conſiſtant. Deus enim pro ſua prouidentia dat vnicuique, quod videt illi magis expedire ad ſalutem. Sæpe autem expedit hos pauperes, illos diuites eſſe: hos abundare, vt liberales ſint in pauperes: illos egere, vt patientiam exerceant, & omnem ſpem ſuam in Deum collocent.

QVÆSTIO. X.

An vnus poßit alteri mereri?

1. SEnſus eſt, An ea ſit vis & efficacia meriti, vt homo iuſtus non ſolùm ſibi ipſi, ſed etiam alteri poſſit de condigno mereri aliquod præmium apud Deum,

præter

præsertim gratiam aut vitam æternam? At primò certum est, Christum reipsa id fecisse. Ipse enim meruit nobis, non solùm vitam æternam, sed etiam omnia dona gratiæ, quæ ad consecutionem vitæ æternæ necessaria sunt. Hinc docet D. Tho. in tertia parte q. 8. Christum habuisse gratiam capitis. Sensus est, sicut in humano corpore omnia membra participant spiritus animales & motiuos à capite, per influxum proprium & realem: ita in Ecclesia omnes fideles participare dona gratiæ à Christo, per influxum metaphoricum & moralem: Christus enim dicitur metaphoricè & moraliter influere in omnes fideles, quia omnibus meretur gratiam & benedictionem.

2. De aliis iustis id dici non potest, Nemo, quantumuis sanctus & gratus Deo, potest alteri de condigno mereri gratiam aut gloriam, vt docet D. Th. q. 114 art. 9. & alij passim. Ratio est, quia non possumus aliquid de condigno mereri apud Deum nisi interueniente pacto & promissione Dei, vt suprà dictum est: sed Deus non promisit nostris operibus mercedem respectu aliorum, sed tantùm respectu nostri: ergo non possumus aliis de condigno mereri, sed tantùm nobis. Vnde Apostolus 2. Cor. 5. 10. *Vnusquisque referet propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum.* Vbi satis insinuat, neminem quicquam accepturum propter aliena merita; sed tantùm propter sua. Et Augustinus lib. 1. de peccatorum meritis & remissione, c. 14. ostendit solius Christi esse iustificare alios, seu iustificationis gratiam promereri. *Potuit*, inquit, *Apostolus rectè dicere: Imitatores mei estote, sicut & ego Christi, nunquam autem diceret, Iustificamini à me, sicut & ego sum iustificatus à Christo, quoniam possunt esse, & sunt, & fuerunt multi iusti homines & imitandi, iustus autem iustificans nemo nisi Christus.*

3. Et hæc quidē dicta sint de merito ex condigno. Nam alterū meritum, quod vocant de congruo, propriè non

habet rationem meriti, sed tantùm cuiusdam congruentiæ, ac proinde non est necesse de eo disputare. Nihil etiam certi de eo affirmare possumus, Sicut enim videri potest nobis congruum & conueniens, vt Deus hoc vel illud præstet huic aut illi homini: Ita è contrario non desunt Deo rationes congruentes, cur id nolit præstare, quod alioqui apparet congruum, vt præstet.

Epilogus.

Ex dictis satis liquet, quid differant Catholici à Caluinistis in doctrina de meritis bonorum operum: & qui fructus ex vtriusque patris doctrina sperari possint. Caluinistæ secundum sua principia, docent neglectum bonorum operum, contemptum legum, licentiam peccandi, supinam quādam securitatem de vita æterna. Si enim audias ex Caluino, omnia iustorum opera esse immunda, inquinata & damnabilia, an non statim concludes omittenda potiùs quàm patranda esse? Si audias, legem seruari in hac vita non posse, an non omnem illius seruandæ cogitationem & propositum abiicies? Si audias, fideles omnes à legis obseruatione liberatos esse, an non statues impunè licere tibi peccare & legem transgredi? Denique si audias, vitam æternam non acquiri nostris meritis, sed titulo hæreditatis nobis deberi, an non promittes tibi securitatem de vita æterna possidenda?

Longè aliter Catholici. Nam hi secundùm sua principia docent opera iustorum esse Deo grata, legem cum gratiá seruari posse & debere, vitam æternam non acquiri ab adultis, nisi bonis operibus & obseruatione legis. Hinc statim excitantur ad exercitium bonorum operum, ad diligentem mandatorum Dei custodiam, ad odium & detestationem peccati, ac poscendam Dei gratiam, ad omnium virtutum amorem & honestatem. Æquus Lector expendat, quam viam & sententiam sequi tutius sit.

F I N I S.

INDEX COPIOSISSIMVS PRÆCIPVARVM MATERIARVM ET RERVM,

quæ in hac ſecunda parte Theologiæ Scholaſticæ continentur.

Notandum p. paginam ſignificare, & §. paragraphum.

A

C

D

E.

propter

Odium

Pars

Pecca-

Peccatum

FINIS.